Pr. Asist. Dr. VASILE MIHOC

EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI

TEZĂ DE DOCTORAT

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI — 1983

BIBLIOTECA

PREFAȚĂ

Candidatul Pr. Vasile Mihoc, asistent la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, prezintă ca teză pentru titlul de doctor în Teologie *lucrarea cu subiectul : «EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI. Introducere, traducere și comentariu».*

Orice lucrare — științifică sau literară — poate aspira să devină un eveniment editorial dacă îndeplinește cel puțin aceste două condiții : să fie o lucrare rară și (— sau măcar —) să fie o lucrare cît mai necesară. Constatarea aceasta este valabilă și pentru Teologie în general și Teologia ortodoxă română, în special.

Care este starea actuală a Teologiei ortodoxe române sub raportul productivității și calității *lucrărilor din toate domeniile ei ne-a arătat și continuă să ne arate încă valabil impozanta lucrare retrospectivă editată în 1974 (situația nu s-a modificat fundamental pînă azi) de Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă :* «De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours» *(București, 1974, 528 p.).*

Retrospectiva în chestiune dă atenția cuvenită și sectorului bibliografic teologic-biblic, acestuia în primul rînd, și anume nu numai ca îndătinată ordine de înșiruire, tradițională.

Datele puse la contribuție de această amplă și prestigioasă lucrare, ca și evaluările critice pe care le-a prilejuit nu numai ea, ci și alte lucrări mai puțin pretențioase, dezvăluiau și oarecare goluri de creație teologică literară care nu pot fi minimalizate. Acestea — după cum am încercat să arăt, cu alt prilej, nu numai eu — nu puteau fi trecute cu vederea *fără daune pentru dozarea ulterioară a strădaniilor celor ce ostenesc în domeniul studiilor biblice. Mai precis : constatam atunci că* Exegeza Noului Testament *(— situația nu se prezenta altfel nici la* Studiul Vechiului Testament *—) era vădit deficitară. Nu ne referim la* exegeza de catedră : *aceasta se practica satisfăcător (așa cum e normată și programată prin prevederile Regulamentului de organizare și funcționare a învățămîntului nostru teologic universitar și seminarial), nici la* cea de amvon *(care se practică, ciclic, potrivit prevederilor programelor* calendaristice, *din ce în ce mai temeinic, în valorificările ei omiletice și pastorale), ci la* exegeza *de cabinet. Nu avem lucrări de exegeză, sau, mai precis, nu avem destule. Alcătuirea și editarea lucrărilor de acest fel a lăsat într-atîta de dorit încît în ultima jumătate de secol nu puteam înregistra apariția a mai mult de-o lucrare sau două de exegeză la fiecare Carte canonică a Noului Testament.*

Cum se explica această stare de lucruri ? Trebuia ea, oare, să fie considerată, alarmant, ca o stare de criză a studiilor biblice, la noi ?

Se vede că autorul şi-a pregătit stagiul pentru doctorat — în ţară şi peste hotare — cu maximă valorificare a timpului ce-i stătea la dispoziţie.

Prin lucrarea de faţă autorul dovedeşte că posedă vocaţie exegetică biblică, sprijinită pe-o pregătire temeinică în curs de continuă amplificare şi consolidare. Valoroasă contribuţie parţială la înzestrarea disponibilului ortodox român de studii exegetice, această teză de doctorat îl obligă pe autor să persevereze pe calea pe care s-a angajat.

Teza de doctorat a P. C. Pr. Vasile Mihoc, lucrată sub îndrumarea noastră, a fost supusă cercetării unei comisii aprobate de Prea Fericitul Părinte Patriarh I u s t i n şi compusă din: P. C. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, ambii de la Institutul teologic universitar din Bucureşti, şi P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan şi P. C. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, îndrumător ştiinţific, ambii de la Institutul teologic universitar din Sibiu.

Observaţiile şi propunerile critice ale acestei comisii pentru îmbunătăţirea lucrării fiind aduse la îndeplinire de autor, recomand cu căldură spre tipărire în una din revistele centrale ale Bisericii Ortodoxe Române teza de doctorat a P. C. Pr. Vasile Mihoc, pentru obţinerea titlului de doctor în Teologie al Institutului teologic universitar din Bucureşti, potrivit dispoziţiilor art. 188 din Regulamentul Învăţămîntului Teologic.

Certă speranţă a teologiei ortodoxe române (de azi şi de mîine) fiind, părintelui candidat Asist. Vasile Mihoc îi urăm să-şi valorifice rîvna preoţească şi pregătirea profesională teologică spre tot mai vădită şi spornică angajare în făgaşul îndatoririlor noastre specifice, — a celor preoţeşti şi a celor civice deopotrivă.

Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu
îndrumător ştiinţific

Sibiu, la praznicul de pomenire a Sfinţilor Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara şi Nicolae Oprea din Sălişte, 21 oct. 1982

ABREVIERI

BJRL	—	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)
BOR	—	Biserica Ortodoxă Română
BZAW	—	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	—	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BZ	—	Biblische Zeitschrift (Paderborn)
CBQ	—	The Catholic Biblical Quarterly (Washington)
EKK	—	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ET	—	The Expository Times (Birmingham)
FRLANT	—	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HTR	—	Harvard Theological Review (Cambridge, Massachusetts)
JBL	—	Journal of Biblical Literature (Missoula, Montana)
JTS	—	The Journal of Theological Studies (Oxford)
MA	—	Mitropolia Ardealului (rev.)
MO	—	Mitropolia Olteniei (rev.)
NF	—	Neue Folge (= serie nouă)
NT	—	Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies (Leiden)
NTS	—	New Testament Studies (Cambridge)
PG	—	Migne, Patrologia Graeca
PL	—	Migne, Patrologia Latina
RB	—	Revue Biblique (Ierusalim)
RHPR	—	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg)
RSR	—	Recherches de Science Religieuse (Paris)
ST	—	Studii Teologice
TLZ	—	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
TU	—	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWNT	—	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VD	—	Verbum Domini (Roma)
ZKT	—	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck)
ZNW	—	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlin)
ZSTh	—	Zeitschrift für systematische Theologie
ZTK	—	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)

Pentru manuscrisele de la Qumran am folosit abrevierile uzuale în literatura de specialitate. Aceste abrevieri se referă la:

— *locul* în care a fost găsit manuscrisul respectiv
 1Q — 11Q = peșterile 1 — 11 de la Qumran

— *natura lucrării* (unde e cazul)
 p = *peșer* (comentar) asupra unei cărți biblice
 t = targum (traducere aramaică) la o carte biblică

— *titlul lucrării* (pentru lucrările specific eseniene; pentru cărțile biblice sînt folosite abrevierile obișnuite)
 S = Serek (Regula comunității)
 H = Hodayot (Imnele)
 M = Milhamah (Regula războiului sau Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului)

De exemplu:
 1QpHab = Comentarul (peșerul) la Habacuc din peștera 1 de la Qumran.
 1QH = Imnele descoperite în peștera 1 de la Qumran etc.

EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI

INTRODUCERE

1. Galatia și galatenii

Sf. Apostol Pavel adresează această Epistolă *Bisericilor Galatiei* (1, 2) sau *galatenilor* (3, 1). Epistolele pauline sînt adresate, în general, unor Biserici locale (din Roma, Corint, Filipi, Colose, Tesalonic) sau unor persoane anumite (Timotei, Tit, Filimon). Fiind adresată mai multor Biserici, Epistola către Galateni poate fi considerată drept o circulară.

Galatia este amintită și în alte două dintre Epistolele pauline (I Cor. 16, 1; II Tim. 4, 10), precum și în adresa primei Epistole a Sf. Apostol Petru (I Pet. 1, 1). Cartea Faptele Apostolilor vorbește de «ținutul Galatiei» (16, 6; 18, 23), referindu-se, desigur, la regiunea Asiei Mici situată între Capadocia, Pont și Bitinia, cum o demonstrează itinerarul urmat de Sf. Apostol Pavel în cursul celei de-a doua (16, 6) și celei de-a treia (18, 23) călătorii misionare.

Galatia este amintită și în alte două dintre Epistolele pauline (I Cor. 16, 1; II Tim. 4, 10), precum și în adresa primei Epistole a Sf. Apostol vium și Pessinus, în centrul Asiei Mici. Pentru grecii din epoca Sf. Apostol Pavel, termenii Γαλάται și Κέλτοι erau identici[1].

În anul 279 î.H., cînd mai multe triburi de galateni (celți, gali) au invadat Macedonia sub conducerea lui Brennus, două triburi, sub conducerea regilor lor, Lutarios și Leonorius, s-au dezlipit de celelalte și s-au îndreptat spre Tracia. Aceste două triburi s-au stabilit aproape de Bizanț, prădînd cetățile din jur și luînd tribut de la cei care preferau să-l plătească decît să se expună atacurilor lor. Resursele Traciei nu i-au mulțumit însă multă vreme și de aceea au trecut în Asia Mică. Tocmai atunci regele Nicomedes al Bitiniei lupta pentru a-și recuceri regatul din mîinile fratelui său Zipoetes. În acest scop, el a angajat cele două triburi galice

1. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, I, 4, 1, studiu introductiv, traducere și note de M. Marinescu-Himu, vol. I, București, 1974, p. 39. Polibius îi numește întotdeauna pe locuitorii Galatiei propriu-zise Γαλάται (*Historiae*, XXIV, 8, 9; XXV, 2, 3; XXXI, 6, 12); Plutarh folosește deopotrivă denumirile de «celți» și de «galateni» (*Moralia*, 113 A); cf. Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IX), ed. a III-a, Freiburg-Basel-Wien, 1977, p. 3.

în serviciul său (pe la anii 278—277 î.H.). Istoricii estimează la aproximativ 10.000 numărul bărbaţilor înarmaţi care s-au angajat atunci în solda lui Nicomedes [2].

În jurul anului 265 î.H., galatenii s-au aşezat în părţile Frigiei Mari şi Capadociei, pe cursul superior al rîului Sangarius şi pe cursul mijlociu al rîului Halys. Această regiune va fi cunoscută de acum încolo sub numele de Galatia [3]. Erau acum trei triburi : *trocmii, tectosagii* şi *tolistobogii* (sau : tolistoagii). Cum şi cînd a apărut al treilea trib, nu se ştie. Probabil că ultimii veniţi au fost tectosagii, despre care ştim că au luat parte la campania împotriva oraşului Delfi şi deci, vor fi rămas mai multă vreme alături de Brennus [4]. Trocmii s-au aşezat la est de Halys, în jurul oraşului Tavium, iar celelalte două triburi s-au stabilit la vest de acest rîu, tectosagii în jurul Ancirei (Ankara de astăzi), iar tolistobogii în jurul oraşelor Gordium şi Pessinus [5].

Regiunea e dezolantă. Un platou arid, lipsit de vegetaţie, friguros iarna şi călduros în timpul verii — aceasta este Galatia. Se pare că galatenii nu şi-au ales de bună voie această patrie, ci au fost obligaţi să se stabilească aici de către protectorii lor, Nicomedes şi Mithridates. Regiunea le putea fi totuşi convenabilă, căci ei nu se ocupau cu agricultura, ci mai ales cu păstoritul. Apoi, ei nu intenţionau să trăiască din produsele ţării lor, ci din jaf, din şantaj şi făcînd serviciu de mercenari. Patria le era numai cartierul general unde-şi lăsau familiile şi averile, în timp ce colindau teritoriul Asiei Mici după pradă. Furia lor războinică a aruncat Asia Mică în foc şi sînge. Mai ales în ţinuturile apusene ale peninsulei, numele galatenilor devenise o teroare şi nici o cetate sau dinastie nu îndrăznea să le refuze tributul [6].

Fiind înfrînţi de regele Attalus I al Pergamului (230—228 î.H.), galatenii şi-au întrerupt pentru o vreme incursiunile prădalnice [7]. În anul 189 î.H., cînd regele Antioh al III-lea al Siriei (223—187 î.H.) a intrat în Asia Mică, galatenii s-au aliat cu acest rege seleucid pentru a scăpa de jugul Pergamului. Alianţa cu regele Antioh al III-lea a fost însă spre paguba galatenilor, căci le-a atras dezaprobarea Romei. Consulul Gnaeus Manlius Volso a invadat Galatia şi i-a înfrînt pe galateni în două mari bătălii, încheiate cu masacre enorme [8]; romanii au luat 40.000 de prizonieri [9]. Istoricii Polibius şi Titus Livius relatează că înfrîngerea galatenilor a pricinuit o explozie de bucurie în toate cetăţile Asiei Mici. Domnia teroarei, care durase aproape un secol, era în sfîrşit zdrobită. Roma

2. Această cifră se întemeiază pe datele din Titus Livius, *Ab urbe condita*, XXXVIII, 16, 2, 9 ; cf. V. Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni — studiu isagogic*, Cernăuţi, 1904, p. 17, n. 8.

3. A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, ed. a II-a, Oxford, 1971, p. 110 urm.

4. Strabon, *Geografia*, IV, 1, 13, studiu introductiv, traducere şi note de F. Vanţ-Ştef, vol. I, Bucureşti, 1974, p. 426—427.

5. Datele cele mai timpurii cu privire la teritoriile triburilor galatene le aflăm la Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 18 şi urm. ; Strabon, *op. cit.*, XII, 5, 2 ; Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturală*, V, 146 ; cf. A. H. M. Jones, *op. cit.*, p. 119, n. 2.

6. F. Stähelin, *Geschichte der kleinasiatischen Galater bis zur Errichtung der römischen Provinz Asia*, ed. a II-a, Leipzig, 1907, p. 9 şi urm.

7. Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 16, 14 ; cf. Jones, *op. cit.*, p. 113.

8. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 18.

9. Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 23, 9 ; cf. F. Mussner, *op. cit.*, p. 2, n. 5.

le-a acordat totuşi galatenilor o largă autonomie, dar le-a interzis categoric să mai pună mîna pe arme [10].

Începînd cu anul 183 î.H., teritoriul galatenilor a devenit provincie a Pergamului. În urma unei revolte a galatenilor împotriva stăpînirii Atalizilor (sub Eumenes II şi Attalus II) [11], senatul roman a hotărît ca galatenii să trăiască liberi în cadrul hotarelor lor (167 î.H.). Dar ei n-au fost capabili să-şi menţină independenţa multă vreme, căci pe la anul 133 î.H. se aflau sub dominaţia completă a Pontului. Înfrîngîndu-l pe Mithridates în anul 63 î.H., Pompei a reorganizat Galatia, aşezînd cîte un tetrarh în fruntea fiecărui trib [12]. În urma a douăzeci de ani de intrigi, Dejotarus, tetrarhul tolistobogilor, devine stăpînul întregii Galatii (44 î.H.). La moartea lui Dejotarus [13], Marcus Antonius a dăruit Galatia nepotului acestuia, Castor [14]. Murind Castor patru ani mai tîrziu, Antonius a dăruit Galatia împreună cu Licaonia, Pisidia şi o parte din Pamfilia lui Amyntas, secretarul lui Dejotarus [15]. Cîţiva ani mai tîrziu, Amyntas a fost ucis, iar regatul său a fost anexat Imperiului [16], devenind provincie romană (25 î.H.).

Monarhia fiind abolită, cele trei triburi galatice au fost organizate ca republici separate, unitatea lor naţională fiind păstrată numai printr-o ligă religioasă, a cărei funcţiune principală era asigurarea cultului împăratului. Galatenii au primit titlul de sebastieni, ca recunoaştere a loialităţii lor faţă de casa imperială şi cele trei triburi au adoptat ca început al erei lor anul 25 î.H., an în care ei au primit organizarea republicană [17].

Capitalele celor trei republici tribale erau, fără îndoială, cetăţile principale ale regiunii : *Tavium* pentru trocmi, *Ancira* pentru tectosagi şi *Pessinus* pentru tolistobogi. Aceste trei oraşe au avut o oarecare importanţă comercială, rămînînd ca nişte insule de viaţă urbană în cadrul vastelor teritorii galatene în care ţăranii galateni şi frigieni şi-au menţinut economia sătească primitivă, puţin afectată de civilizaţia elenistică. Oraşele Pessinus şi Tavium îşi datorau desigur supravieţuirea şi faptului că erau importante centre religioase [18]. Ancira, numită acum în inscripţii μητρόπολις τῆς Γαλατίας [19], era capitala provinciei romane Galatia, care cuprindea, pe lîngă Galatia propriu-zisă, şi Pisidia, partea vestică a Frigiei, cea mai mare parte a Licaoniei şi Isauria, la care s-au mai adăugat în anul 7 î.H. o parte din Paflagonia şi Pontul galatic [20]. Începînd cu anul 63 d.H., din această provincie vor face parte temporar Pontul Polemoniac şi Armenia Mică [21], iar în timpul împăratului Vespasian şi Capadocia [22].

10. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 18—19.
11. Polibius, *op. cit.*, XXIX, 22 ; XXX, 1, 19 ; cf. Jones, *op. cit.*, p. 114 şi urm.
12. Asupra statutului stabilit de Pompei pentru Galatia, vezi Jones, *op. cit.*, p. 115 şi urm.
13. Mormîntul lui Dejotarus, cu o inscripţie, a fost descoperit într-un loc numit Karalar, lîngă Ankara ; cf. Ekrem Akurgal, *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey*, Istanbul, 1978, p. 283.
14. Cassius Dio, *Istoria romană*, XLVIII, 33, traducere şi note de Dr. A. Piatkowski, vol. II, Bucureşti, 1977, p. 170. 15. *Ibidem*, XLIX, 32, vol. II, p. 221.
16. *Ibidem*, LIII, 26, vol. II, p. 382. 17. Jones, *op. cit.*, p. 119.
18. *Ibidem*, p. 117.
19. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4011, 4020, 4030, 4042, 5396 ; citate de F. Mussner, *op. cit.*, p. 3. 20. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 20.
21. *Idem, ibidem*. 22. *Ibidem*, p. 21.

La data scrierii Epistolei către Galateni, orașele Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra și, probabil, Derbe aparțineau așadar provinciei romane Galatia [23]. Acest vast teritoriu este numit uneori Galogrecia (Γαλλογραικία) [24] locuitorii lui primind numele de galogreci [25].

Prin reorganizarea Imperiului de către Diocleţian, acest ansamblu va fi împărțit între diocezele Asiei și Pontului, Galatia fiind redusă din nou la teritoriul ocupat de galatenii propriu-ziși [26].

În contact cu popoarele din jur și mai ales în urma intrării în sfera de influență a Imperiului Roman, galatenii — mai ales cei din păturile înstărite — s-au elenizat destul de repede, deși nu în profunzime. Știm că pe vremea călătoriilor misionare ale Sfîntului Apostol Pavel galatenii vorbeau și limba greacă [27]. Încă în secolul I î.H., Castor Tarcondarius și Amyntas au adoptat nume grecești. O inscripție a ligii galatene, datînd de la începutul secolului I î.H., ne arată cît de repede s-a renunțat la numele galatene (celtice) : Gaizatodiastus și-a numit fiul Amyntas, Albiorix, fiul lui Aleporix, și-a numit fiul Aristocles etc [28].

Desigur că limba celtică a continuat să fie vorbită, mai ales în mediul rural [29]. În sec. II d.H., magicianul din Abonuteichus, Alexandru, era pus în încurcătură de galateni, care adresau întrebări oracolului în propria lor limbă [30]. Fer. Ieronim scrie că pe vremea sa se vorbea încă în Galatia o limbă înrudită cu cea vorbită în orașul Trier din sudul Galiei [31]. Ea a supraviețuit cel puțin pînă la sfîrșitul sec. V d.H., după cum se vede din relatarea unei minuni a Sfîntului Eftimie († 487) : un monah galatean a amuțit ; el a fost vindecat de sfînt, dar la început — spune cronicarul — nu putea să vorbească decît în limba sa proprie [32].

Situația religioasă a ținuturilor Galatiei era destul de confuză [33]. În părțile Galatiei și Frigiei au poposit unele culte religioase stranii. Cel mai influent era cultul *Cibelei* (numită și Meter Dindymene, Agdistis sau Magna Mater), care se remarca prin excesele credincioșilor săi. Tocmai aceste excese au dus faima zeiței pînă la Roma, dînd semnalul invaziei

23. *Ibidem*, p. 27.

24. Această denumire apare pentru prima dată la Cicero, *De haruspicum responso*, 13 (28) ; cf. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 20, n. 9.

25. Strabon, *Geografia*, II, 5, 31, ed. cit., vol. I, p. 327.

26. Se cuvine să menționăm aici legăturile galatenilor din centrul Asiei Mici cu strămoșii noștri. Printre coloniștii aduși de împăratul Traian în Dacia au fost și grupuri de galateni. La Napoca, niște *Galatae consistentes municipio* dedică o inscripție zeului lor «național» *Jupiter Optimus Maximus Tavianus*, pentru sănătatea împăratului Antoninus Pius și a cezarului Marcus Aurelius. Alte grupuri de galateni sînt atestate la Alburnus Maior, în regiunea minieră a Carpaților Occidentali și la Apulum. La Germisara este atestată o colonie de galateni, constituită în *collegium Galatarum*. Cf. C. Petolescu, *Les colons d'Asie Mineure dans la Dacie Romaine*, în «Dacia — Revue d'archéologie et d'histoire ancienne», nouvelle série, XII (1978), p. 214.

27. Polibius, *op. cit.*, XXII, 21 ; Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 24 ; cf. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 126, n. 8.

28. Vezi Jones, *op. cit.*, p 116 și urm.

29. Sherman E. Johnson, *Unsolved Questions About Early Christianity in Anatolia*, în vol. «Studies in New Testament and Early Christian Literature — Essays in Honor of Allen P. Wikgren», ed. de D. E. Aune, Leiden, 1972, p. 185.

30. Jones, *op. cit.*, p. 121 ; Stähelin, *op. cit.*, p. 104.

31. Fer. Ieronim, *Prolegomenon II in epistolam ad Galatas*, III, P.L. XXVI, 382.

32. Jones, *op. cit.*, p. 121.

33. Vezi Henri Metzger, *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec*, (Cahiers d'archéologie biblique, no. 4), Neuchâtel-Paris, 1954, p. 24 și urm.

cultelor orientale în capitala Imperiului. La Pessinus exista un templu celebru dedicat Cibelei; despre statuia zeiței pe care o adăpostea acest templu se credea că ar fi fost căzută din cer [34].

Un alt zeu frigian era *Sabazios*, care, începînd cu sec. V î.H., a fost adoptat și de Atena. Despre *Men*, o altă divinitate frigiană, care primea mai ales omagiile populației rurale, se credea că apără animalele domestice de boli, iar pe oameni îi dezleagă de vrăji. Men era considerat, de asemenea, protectorul familiei sau al cetății, apărătorul mormintelor de profanatori etc. Acest zeu se bucura de o cinstire unanimă în centrul Asiei Mici [34 bis].

Trecînd sub stăpînire romană, galatenii au adoptat panteonul acestora și mai ales cultul împăratului. Astfel, în orașul Tavium s-a construit un templu al lui Zeus, cu drept de azil. Statuia colosală a lui Zeus din acest templu era renumită. Este caracteristic faptul că templul ce fusese construit în cinstea Cibelei și a lui Men la Ancira a fost transformat, în sec. I d.H., într-un templu dedicat împăratului și cetății Roma [35]. Acest templu se păstrează pînă astăzi în stare destul de bună [36].

2. Sf. Apostol Pavel și galatenii

Despre activitatea misionară a Sfîntului Apostol Pavel în Galatia și despre raporturile sale cu galatenii aflăm cîteva indicii *chiar în Epistola pe care Apostolul le-o adresează.*

Din Epistolă aflăm că Sf. Pavel este cel care a întemeiat Bisericile din Galatia. El le-a predicat galatenilor Evanghelia (1, 8—9) și i-a născut la viața cea nouă în Hristos (4, 19). Prima zăbavă a Sf. Pavel în Galatia și activitatea misionară pe care a desfășurat-o cu acest prilej s-au datorat unei boli a Apostolului (4, 13). În această împrejurare, galatenii l-au primit cu cea mai mare recunoștință pe cel care le aducea vestea mîntuirii în Hristos (4, 14—15). Prima vizită a Apostolului a fost urmată de cel puțin încă una, cum arată expresia πρότερον (= *mai întîi, întîia oară)* din Gal. 4, 13 [37]. Cu prilejul celei de-a doua vizite în Galatia, Sf. Pavel va fi organizat și strîngerea de ajutoare pentru săracii Bisericii din Ierusalim (cf. I Cor. 16, 1) [38].

Destul de curînd după a doua vizită a Apostolului (cf. Gal. 1, 6), elemente iudaizante venite din afară au produs tulburare (1, 7) în Bisericile Galatiei, făcînd necesară intervenția promptă a Sfîntului Pavel.

34. Urmele acestui templu au fost scoase la lumină de arheologul belgian Pierre Lambrechts între anii 1967—1972; cf. E. Akurgal, *op. cit.*, p. 277—278.

34 bis. H. Metzger, *op. cit.*, p. 25—26.

35. E. Akurgal, *op. cit.*, p. 286—287.

36. Pe zidurile acestui templu se păstrează în inscripție bilingvă, greacă și latină, unul dintre cele mai importante documente ale antichității, anume «index rerum gestarum» al împăratului Octavianus Augustus. Acesta este singurul document păstrat dintre cele patru pe care Augustus le-a dat în păstrare vestalelor cu 16 luni înainte de a muri: testamentul său particular, ordinele cu privire la funeraliile sale, un raport asupra situației financiare și militare a Imperiului și, în sfîrșit, acest document care înșiră cele mai importante înfăptuiri din timpul domniei marelui împărat. Cf. E. Akurgal, *op. cit.*, p. 284.

37. Vezi comentariul nostru ad 4, 13.

38. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer, 7) ed. a V-a, Göttingen, 1971, p. 17.

Cartea *Faptele Apostolilor* înregistrează în două rînduri trecerea unei echipe misionare, condusă de Sf. Apostol Pavel, prin «ţinutul Galatiei», în cursul celei de-a doua călătorii misionare (16, 6) şi în cursul celei de-a treia călătorii misionare (18, 23) [39].

a) În *Faptele Apostolilor 16, 6* : «Şi ei au străbătut Frigia şi ţinutul Galatiei (Γαλατικὴν χώραν), opriţi fiind de Duhul Sfînt să propovăduiască cuvîntul în Asia».

După Sinodul apostolic din Ierusalim (Fapte 15, 1 şi urm.), Sf. Apostol Pavel se desparte de Barnaba şi, împreună cu Sila, trecînd prin Siria şi Cilicia (15, 41), ajunge în cetăţile Licaoniei şi Pisidiei (Derbe, Listra, Iconium), unde fuseseră întemeiate Biserici cu prilejul primei călătorii misionare (16, 1—5). De aici, Apostolul porneşte spre nord, străbătînd «Frigia şi ţinutul Galatiei» (16, 6), apoi Misia (16, 7), pentru a ajunge la Troas (16, 8), de unde traversează în Europa (16, 11 şi urm.).

Acest itinerar apostolic arată clar că menţiunea despre trecerea Sfîntului Apostol Pavel prin «Frigia şi ţinutul Galatiei» nu are caracter recapitulativ, deci nu se referă, cum sugerează unii cercetători, tot la activitatea Apostolului în cetăţile Licaoniei şi Pisidiei (care şi ele făceau parte din provincia romană Galatia) [40], ci indică un nou spaţiu misionar [41].

Sf. Apostol Pavel şi însoţitorii săi au urmat această cale din dispoziţia directă a Duhului Sfînt (16, 6. 7. 9—10 etc.). Ei au ajuns în Frigia şi în Galatia deoarece au fost «opriţi de Duhul Sfînt să propovăduiască cuvîntul în Asia» (16, 6 b). Mîna Domnului a condus pas cu pas grupul misionar paulin spre continentul european. Evanghelia trebuia să cucerească teritorii cît mai întinse, «golurile» lăsate în urmă avînd a fi completate după aceea.

Supunîndu-se îndrumării dumnezeieşti, Sf. Apostol Pavel a străbătut Frigia [42], ţară din centrul Asiei Mici «ale cărei graniţe au fost foarte diferite în timpuri diferite» [43] şi ţinutul Galatiei propriu-zise, adică teritoriul locuit, începînd din secolul III î.H., de cele trei triburi celtice amintite anterior. Sf. Luca nu dă în Faptele Apostolilor nici un amănunt cu privire la această călătorie, căci el intenţionează să ajungă cît mai repede la obiectul principal al relatării sale care era activitatea misionară paulină pe teritoriul Europei [44]. Din Faptele Apostolilor 18, 23 rezultă însă în modul cel mai clar că Apostolul neamurilor a desfăşurat în Galatia o activitate misionară fructuoasă, cum vom vedea mai încolo. Din Epistola către Galateni aflăm că Sf. Pavel a fost silit să se oprească

39. Vezi analiza acestor texte la V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 66—79; A. Steinmann, *Der Leserkreis des Galaterbriefes*, Münster, 1908, p. 175—226; F. Mussner, *op. cit.*, p. 3—5.

40. Aşa W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*, London, 1893, p. 77 şi urm.; vezi combaterea acestei interpretări la V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 68 şi urm.

41. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, ed. a III-a, Regensburg, 1956, p. 185.

42. «Frigia» nu este aici un adjectiv, cum susţine Ramsay (*op. cit.*, p. 77 şi urm.), ci un substantiv (cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer, 3, ed. a VI-a, Göttingen, 1968, p. 423, n. 1).

43. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, ed. a V-a, Berlin, 1958, ad *Φρυγία*.

44. E. Haenchen, *op. cit.*, p. 425.

în ţinuturile galatene «din pricina unei slăbiciuni a trupului» (Gal. 4, 13). El a folosit acest răstimp pentru a propovădui Evanghelia lui Hristos, întemeind acele Biserici cărora le va adresa mai tîrziu Epistola către Galateni.

Este greu de precizat itinerarul paulin prin Galatia. Plecînd din Antiohia Pisidiei, Apostolul ar fi putut urma drumul ce trecea prin Kinnaborion, Synnada, Eumeneia, Cotyaum şi Dorileu, dar tot aşa de bine ar fi putut merge pe drumul ce ducea de la Amorion direct spre Pessinus, capitala tolistobogilor. Nu ştim nici pe unde a ieşit din Galatia, spre Troas; ar fi putut merge prin Dorileu, spre Bitinia şi de aici spre Troas, dar, de asemenea, ar fi putut urma cursul mijlociu al rîului Sangarius, spre Niceea Bitiniei [45]. Nu avem nici un temei să credem că Sf. Pavel a călătorit numai pe calea cea mai bună şi mai directă [46].

Nu ştim dacă galatenii convertiţi de Sf. Pavel erau ţărani sau orăşeni. Probabil că Apostolul a întemeiat Biserici «în oraşele cele mai mari ale acestei ţări, precum în Tavium, Ancira, Pessinus etc.» [47]. Numărul credincioşilor convertiţi cu această ocazie nu va fi fost prea mare, cel mult cîteva sute de persoane [48].

b). *Faptele Apostolilor 18, 23*: «Şi stînd acolo (la Antiohia Siriei) cîtva timp, a plecat, străbătînd pe rînd ţinutul Galatiei şi Frigia (τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν), întărind pe toţi ucenicii».

În expunerea Sfîntului Luca acest verset inaugurează istorisirea celei de-a treia călătorii misionare a Sfîntului Apostol Pavel. După revenirea din a doua călătorie misionară, Apostolul a stat «cîtva timp» [49] la Antiohia Siriei, de unde a plecat într-o nouă călătorie, a cărei ţintă era Efesul (Fapte 19, 1). Adverbul καθεξῆς (= *pe rînd*) [50] arată că, spre deosebire de ceea ce s-a întîmplat în cursul celei de-a două călătorii misionare, Sf. Pavel şi însoţitorii săi au intrat mai întîi în cuprinsul Galatiei şi numai după aceea au trecut în Frigia. Calea sa va fi fost acum de la Porţile Ciliciene prin Tiana, Archelais, Ancira, Pessinus şi apoi prin Frigia de nord la Efes, sau, mai direct, peste Capadocia în Galatia propriu-zisă şi de aici prin Frigia la Efes [51].

Este importantă menţiunea din a doua parte a versetului: «întărind pe toţi ucenicii». Această menţiune suplineşte lipsa din Faptele Apostolilor 16, 6 cu privire la întemeierea de Biserici creştine în Galatia propriu-zisă. În Galatia existau deja «ucenici» [52] pe care Apostolul îi întăreşte în credinţa pe care o îmbrăţişaseră mai înainte. Cu această ocazie Apostolul nu-i mai «evanghelizează», căci făcuse acest lucru atunci cînd vizitase Galatia pentru prima dată (în Gal. 4, 13 apare chiar verbul εὐαγγελίζεσθαι pentru a defini activitatea Sfîntului Pavel cu prilejul

45. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 74. 46. *Ibidem*, p. 75.
47. *Ibidem*, p. 142—143. 48. F. Mussner, *op. cit.*, p. 5.
49. Pentru sensul expresiei ποιήσας χρόνον τινά, vezi E. Haenchen, *op. cit.*, ad Fapte 15, 33.
50. Cf. W. Bauer, *op. cit.*, ad καθεξῆς. E. Haenchen (*op. cit.*, ad. Fapte 18, 23) scrie: «καθεξῆς arată că prin «ţinutul Galatiei» şi «Frigia» se înţeleg două regiuni diferite». 51. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 76.
52. Substantivul μαθητής (= *ucenic*) este utilizat întotdeauna de Sf. Luca în sensul de «creştin» (E. Haenchen, *op. cit.*, p. 488).

primei sale descinderi în Galatia)[53]. Întărirea celor pe care i-a născut «în Hristos», această «grijă de toate Bisericile» (II Cor. 11, 28) constituia una dintre sarcinile cele mai importante ale apostolatului său.

3. Problema primilor destinatari ai Epistolei

O problemă importantă care s-a pus în legătură cu Epistola către Galateni, mai ales începînd cu a doua jumătate a sec. al XIX-lea, este aceea a primilor ei destinatari : adresat-a Sf. Apostol Pavel Epistola sa Bisericilor din Galatia veche, întemeiate în cursul celei de-a doua călătorii (Fapte 16, 6) și consolidate în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 18, 23) — *ipoteza galatică nordică* — sau Bisericilor din Pisidia și Licaonia (Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra, Derbe) întemeiate în cursul primei călătorii misionare (Fapte 13, 14—14, 25), care și ele făceau parte din provincia romană Galatia — *ipoteza galatică sudică* ? Între aceste două ipoteze se află *ipoteza galatică mixtă* (propusă de Th. Zahn)[54], după care Epistola ar fi fost adresată ambelor grupe de Biserici, celor din Galatia propriu-zisă și celor din Pisidia și Licaonia.

Ultima ipoteză este exclusă de însuși cuprinsul Epistolei care presupune un grup compact de Biserici, iar nu niște comunități împrăștiate în două regiuni atît de diferite. «Slăbiciunea argumentării în această ipoteză este imposibilitatea de a identifica evenimentele descrise în Epistola către Galateni 4, 13 cu cele din Fapte 13, 14—14, 25»[55].

Rămîne să alegem între celelalte două ipoteze. Problema este importantă mai întîi pentru datarea Epistolei și pentru cronologia paulină în general. Dacă se impune ipoteza galatică sudică, Epistola către Galateni ar putea fi considerată ca cea mai veche dintre Epistolele pauline. Problema este importantă apoi pentru cunoașterea Bisericilor cărora li se adresează Apostolul. Dacă acceptăm că Sf. Apostol Pavel s-a adresat galatenilor propriu-ziși, atunci existența Bisericilor din Galatia veche este atestată numai de această Epistolă. Erudita lucrare (de 165 pagini) pe care marele teolog ortodox român Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu a închinat-o problemei primilor destinatari ai Epistolei către Galateni (*Adresații Epistolei către Galateni,* Cernăuți, 1904) relevă importanța deosebită și implicațiile profunde ale acestei probleme[56].

53. Pentru sensul verbului στηρίζειν (= *a întări*) vezi și Luca 22, 32; Fapte 14, 22; 15, 32; Rom. 16, 25; I Tes. 3, 2; II Tes. 3, 3; I P. 5, 10. Niciodată în Noul Testament acest verb nu are sensul de a «misionariza», ca de pildă εὐαγγελίζεσθαι sau μαθητεύειν, ci el se referă întotdeauna la consolidarea în credință a unor creștini cu stagiu în viața «în Hristos».

54. *Der Brief des Paulus an die Galater* (Kom. N. T. Zahn, 9), ed. a III-a, Leipzig, 1922, p. 9—18.

55. Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad, Pr. Prof. Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament* — Manual pentru Institutele teologice, ed. a II-a, revizuită și îmbunătățită de Diac. Prof. N. I. Nicolaescu și Pr. Prof. Grigorie Marcu, București, 1977, p. 145.

56. Această lucrare examinează și combate ipoteza galatică sudică plecînd de la argumentele susținătorilor ei, sistematizate de V. Weber în monografia sa *Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein-südgalatischen Theorie,* Ravensburg-München, 1900. Aceste argumente vor fi reluate de V. Weber în lucrarea intitulată *Des*

Pînă la începutul secolului XIX, Epistola a fost considerată în mod unanim ca fiind adresată Bisericilor din Galatia propriu-zisă. Teza opusă a fost susținută de danezul J. P. Mynster [57], de arheologul francez F. Perrot [58], urmat de E. Renan [59] și mai ales de reputatul specialist în topografia paulină care a fost W. M. Ramsay [60]. Dintre teologii romano-catolici au susținut această ipoteză R. Cornely [61] (în forma ei mixtă) și, mai nou, F. Amiot [62]. Ea a mai fost adoptată de E. de Witt Burton [63], W. L. Knox [64], G. S. Duncan [65] și F. F. Bruce [66]. Ipoteza galatică sudică a pierdut însă mult teren în ultimele decenii și majoritatea comentatorilor — printre care J. B. Lightfoot [67], F. Sieffert [68], V. Gheorghiu [69], I. Olariu [70], M. J. Lagrange [71], A. Oepke [72], L. G. Munteanu [73], P. Bonnard [74], A. Viard [75], F. Mussner [76] și mulți alții — au respins această ipoteză, aducînd argumente incontestabile în sprijinul opiniei tradiționale [77].

Din mulțimea de argumente prezentate într-un sens sau în altul numai cîteva merită atenția cercetătorului.

Iată *principalele argumente ale susținătorilor ipotezei galatice sudice*:

a) Sf. Apostol Pavel — spun ei — spre deosebire de autorul cărții Faptele Apostolilor, folosește în general terminologia romană pentru a in-

Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens, Würzburg, 1920. Alte lucrări consacrate problemei primilor destinatari ai Epistolei către Galateni: F. Stähelin, *op. cit.*; Idem, *Nord-Galatien*, în BZ, VIII (1910), p. 274—277; A. Greene, *The North-South Galatia Theory Controversy*, în «Bibliotheca Sacra» XCII (1933), p. 478—485 etc.

57. *Kleine theologische Schriften*, Copenhaga, 1825, p. 58 u.

58. *De Galatia provincia romana*, Paris, 1867, p. 43—46 și *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bitinie*, vol. I, Paris, 1872, p. 173 și urm.

59. *Saint Apôtre Paul*, Paris, 1869, p. 47 și urm.

60. *Op. cit.*, mai ales p. 8—15 și 25—111; *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, ed. a VI-a, London, 1902 (retip. Michigan, 1962), p. 89 și urm.; *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London — New York, 1899 (retip. Grand Rapids, 1966).

61. *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, vol. III, ed. a II-a, Paris, 1897, p. 415—420.

62. *S. Paul. Epître aux Galates, Epîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1946.

63. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1921 (retip. 1964), p. XLIV.

64. *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925.

65. *The Epistle of Paul to the Galatians* (The Moffat New Testament Commentary), London, 1934.

66. *Galatian Problems: (2) North or South Galatians?*, în BJRL, LII (1969—1970), p. 243—266.

67. *St. Paul's Epistle to the Galatians*, ed. a X-a, London, 1890 (retip. Grand Rapids, 1969).

68. *Der Brief an die Galater* (Komm. N. T. Meyer, 7), ed. a IX-a, Göttingen, 1899.

69. *Op. cit.*

70. *Epistolele Sf. Apostol Pavel către Romani, Corinteni, Galateni și Efeseni*, Caransebeș, 1910, p. 571 urm.

71. *Saint Paul. Epître aux Galates* (Études Bibliques), ed. a III-a, Paris, 1926.

72. *Der Brief des Paulus an die Galater* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, IX), Berlin, 1937, ed. a II-a, Berlin, 1957.

73. *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni — comentar*, Cluj, 1940, p. 8—18.

74. *L'Epître de Saint Paul aux Galates* (Commentaire du Nouveau Testament, IX), Neuchâtel, 1952, ed. a II-a, 1972.

75. *Saint Paul. Epître aux Galates*, Paris, 1964.

76. *Op. cit.*, p. 8—9.

77. Ipoteza galatică sudică a întîmpinat o viguroasă opoziție chiar de la apariția ei; vezi V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 5—14.

dica țările sau regiunile de care vorbește: Ahaia (Rom. 15, 26; I Cor. 16, 15; II Cor. 1, 1; 9, 2; 11, 10; I Tes. 1, 7), Macedonia (Rom. 15, 26; I Cor. 16, 5; II Cor. 1, 16; 2, 13; 7, 5; 8, 1; 11, 9; Fil. 4, 15; I Tes. 1, 7. 8; 4, 10), Asia (Rom. 16, 5; I Cor. 16, 19; II Cor. 1, 8), Iliricul (Rom. 15, 19), Iudeea (Rom. 15, 31; II Cor. 1, 16; Gal. 1, 22; I Tes. 2, 14), Arabia (Gal. 1, 17; 4, 25). În momentul redactării Epistolei către Galateni, Pisidia și Licaonia erau numite în mod curent «Galatia», așa cum o dovedesc mărturiile scriitorilor antici (Strabon, Tacitus, Plutarh, Ptolemeu, Dio Cassius [78]) și inscripțiile vechi descoperite pe acest teritoriu [79]. Sf. Apostol Pavel, cetățean roman, ar fi fost chiar obligat să folosească această denumire pentru regiunile nou integrate provinciei romane Galatia.

O analiză nepărtinitoare a textelor din scriitorii antici, mai ales a celor care cunoșteau bine Asia Mică, precum și a inscripțiilor, dovedesc însă tocmai contrariul. Denumirea de «Galatia» se referă aproape întotdeauna la Galatia de nord, sau Galatia propriu-zisă [80]. Numeroase inscripții oficiale dovedesc și ele că pe la mijlocul secolului I d.H. se mențineau încă vechile denumiri ale regiunilor din Asia Mică [81].

Nici terminologia paulină nu este cea oficială romană. Ahaia, Macedonia, Asia, Iliric, Iudeea, nu indică la Sf. Apostol Pavel provinciile romane, ci vechile teritorii care purtau aceste denumiri [82]. Apostolul n-a făcut excepție, desigur, în cazul Galatiei [83].

Galatia de nord își păstrase nealterat caracterul național galatic. De asemenea, locuitorii Pisidiei și ai Licaoniei își păstrară neschimbată etnicitatea. Astfel încît chiar dacă ar mai putea exista vreo ezitare asupra semnificației denumirii de «Galatia», nu poate exista nici o îndoială în ceea ce privește identitatea celor pe care Sf. Apostol Pavel îi numește «galateni» (3, 1). Aceștia din urmă continuau să fie considerați de către locuitorii regiunilor puternic elenizate din sudul și vestul Asiei niște adevărați barbari. Este, deci, de neimaginat ca Sf. Apostol Pavel să fi aplicat denumirea de «galateni» locuitorilor rafinatelor cetăți ale Licaoniei și Pisidiei [84].

b) Un alt argument al adepților ipotezei galatice sudice este acela că textele din Faptele Apostolilor 16, 6 și 18, 23 nu amintesc despre existența vreunei Biserici creștine în Galatia. Tăcerea cărții Faptele Apostolilor ar fi de neînțeles dacă se ia în considerare faptul că Sf. Luca, autorul ei, s-a alăturat Apostolului la Troas — deci îndată după trecerea grupului misionar paulin prin Galatia — și a fost, desigur, bine informat asupra rezultatelor imediat anterioare ale activității Sfîntului Pavel. La aceasta ei adaugă argumentul absenței comunităților iudaice pe teritoriul Galatiei de nord, absență puțin favorabilă predicii pauline.

Analizînd acest argument, trebuie să reținem mai întîi precizarea făcută de unanimitatea cercetătorilor moștenirii lucanice că a doua parte componentă a acesteia nu-și propune să descrie amănunțit activitatea Sfîntului Apostol Pavel sau a celorlalți Sf. Apostoli. S-a spus, cu

78. Vezi aceste mărturii la V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 29—33.
79. *Ibidem*, p. 35—38. 80. *Ibidem*, p. 53 urm. 81. *Ibidem*, p. 60—65.
82. *Ibidem*, p. 79—85. 83. *Ibidem*, p. 85.
84. *Ibidem*, p. 47—48 și 163; P. Bonnard, *op. cit.*, p. 11. Toți scriitorii antici care vorbesc în mod expres despre galateni, văd în ei pe descendenții invadatorilor gali. Cf. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leipzig, 1950, p. 346 urm.

drept cuvînt, că acestei cărţi i s-ar potrivi mai degrabă titlul: «unele fapte ale unora dintre Sf. Apostoli şi ale unora dintre ucenicii Sfinţilor Apostoli».

Din relatarea Sfîntului Luca nu lipsesc însă indiciile cu privire la evanghelizarea Galatiei de nord. Precizarea că în cursul celei de-a treia călătorii misionare Sf. Pavel a trecut prin Galatia «întărind pe toţi ucenicii» (Fapte 18, 23) constituie o dovadă clară că Apostolul a revenit în această regiune pentru a consolida Bisericile întemeiate anterior, adică în cursul celei de-a doua călătorii misionare.

Nici comunităţile iudaice nu lipseau cu totul în Galatia de nord. Deşi iudeii erau aici mai puţini decît în sudul şi în vestul Asiei Mici, prezenţa lor este totuşi clar atestată la Ancira, cetate în al cărei templu a fost afişat edictul împăratului Octavianus Augustus prin care acesta garanta iudeilor unele privilegii [85], precum şi în partea de nord-vest a Galatiei unde, pe o inscripţie, apar mai multe nume iudaice [86].

c) S-a insistat asupra dificultăţilor de ordin topografic: pentru a ajunge în Galatia propriu-zisă, Apostolul ar fi trebuit să se abată de la marile artere rutiere romane, călătorind prin regiuni puţin umblate, ceea ce nu-i era în obicei [87].

Este adevărat că Sf. Pavel prefera să bătătorească marile drumuri militare, oprindu-se cu precădere în oraşele mari. Apostolul n-a evitat însă să meargă oriunde îl chemau împrejurările misionare, iar alegerea drumului prin Galatia a fost opera Sfîntului Duh (Fapte 16, 6).

d) Adepţii teoriei galatice sudice susţin că anumite împrejurări la care face aluzie Epistola către Galateni pot fi înţelese numai dacă se acceptă că ea a fost adresată Bisericilor din Licaonia şi Pisidia. Boala Apostolului (Gal. 4, 13) s-ar explica prin prigonirile pe care el le-a suferit în aceste locuri (Fapte 14, 19); Gal. 2, 3 şi 5, 11 ar face aluzie la circumciderea lui Timotei (Fapte 16, 1—3), cunoscut mai bine în Bisericile Galatiei de sud; Barnaba, care apare în Epistolă ca o persoană bine cunoscută cititorilor (2, 13), ar fi fost un necunoscut pentru credincioşii din Galatia propriu-zisă. După I Cor. 16, 1, galatenii participă şi ei la colecta pentru Biserica din Ierusalim (cf. Gal. 2, 10); absenţa delegaţilor Bisericilor din Galatia de nord în enumerarea din Faptele Apostolilor 20, 4 ar fi o dovadă în plus în favoarea ipotezei galatice sudice.

După cum se exprimă un comentator, «singură enunţarea acestor argumente în favoarea ipotezei galatice sudice este de ajuns spre a-i releva slăbiciunea» [88]. Alt cercetător, după ce înşiră toate aceste argumente, ajunge la concluzia că «ipoteza galatică sudică este, totuşi, extrem de improbabilă» [89].

În schimb *ipoteza galatică nordică* se întemeiază pe o serie de argumente solide, dintre care amintim următoarele:

85. Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice*, XVI, VI, 2, în «The Life and Works of Flavius Josephus», translated by William Whiston, New York, f.a., p. 486.
86. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 124.
87. W. M. Ramsey (*The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*, p. 77) vorbeşte de-a dreptul despre «absurdităţi geografice» pe care le-ar implica teoria galatică nordică.
88. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 12.
89. W. Marxen, *Introduction to the New Testament*, Oxford, 1968, p. 46.

a) Analiza textelor din Faptele Apostolilor 16, 6 şi 18, 23 duce la concluzia clară că Sf. Apostol Pavel a vizitat de două ori Galatia propriu-zisă, propovăduind Evanghelia şi întemeind Biserici.

b) Adresa Epistolei (1, 2) «sună prea determinat» pentru a putea admite că destinatarii ei ar fi fost alţii decît galatenii propriu-zişi [90]. În acest sens s-a arătat, de pildă, că prin «Siria» din Gal. 1, 21 nimeni n-a înţeles vreodată «Palestina», deşi aceasta din urmă făcea parte din provincia romană Siria [91].

c) Este imposibil ca Sfîntul Pavel, mereu atent la nuanţe, să-i fi numit «galateni» pe pretenţioşii locuitori ai Pisidiei şi Licaoniei. Faţă de adevăraţii galateni, aceştia nutreau numai aversiune şi dispreţ, considerîndu-i barbari şi briganzi [92].

d) Apostolul n-ar fi făcut niciodată eroarea tactică de a aplica epitetul jignitor ἀνόητοι (= *fără minte, nemintoşi*, Gal. 3, 1) unor locuitori ai rafinatelor cetăţi din Pisidia şi Licaonia.

e) Epistola ne lasă să înţelegem că primii ei destinatari sînt toţi — sau în covîrşitoare majoritate — păgîno-creştini (4, 8; 5, 2—3; 6, 12—13). Se ştie însă că Bisericile din Galatia de sud numărau şi destui iudei (Fapte, 13, 43).

f) Bisericile din Pisidia şi Licaonia fuseseră informate asupra desfăşurării şi hotărîrilor Sinodului apostolic din Ierusalim (Fapte 15), chiar de către Sfîntul Apostol Pavel şi însoţitorii săi, în cursul celei de-a doua călătorii misionare (Fapte 16, 4). Relatarea paulină din Gal. 2, 1—10 lasă însă impresia că Apostolul vorbeşte cititorilor pentru prima dată despre acest Sinod.

Acestor argumente li s-ar putea adăuga altele. De aceea, împreună cu majoritatea comentatorilor, acceptăm ca sigură opinia tradiţională după care primii destinatari ai Epistolei către Galateni trebuie căutaţi printre urmaşii celor trei triburi celtice stabilite în centrul Asiei Mici în prima jumătate a sec. III î.H. [93].

4. Data şi locul scrierii Epistolei

Susţinătorii ipotezei galatice sudice sînt obligaţi să fixeze data scrierii Epistolei către Galateni înainte de Sinodul apostolic din Ierusalim (anii 50—51). De aceea, ei socotesc că scrierea Epistolei către Galateni trebuie datată între prima călătorie misionară a Sfîntului Apostol Pavel şi Sinodul apostolic. Locul scrierii acestei Epistole ar fi Antiohia Siriei. În consecinţă, Epistola către Galateni ar fi cea mai veche scriptură paulină, anterioară chiar primei Epistole către Tesaloniceni [94]. Urmînd aceas-

90. E. Mussner, *op. cit.*, p. 8. 91. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 49—50.
92. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 49—50.
93. O. Zöckler, *Wo lag das biblische Galatien?*, în «Theol. Stud. und Krit.», 1895, p. 98, e în favoarea unei teorii galatice nordice *limitate*, crezînd că teritoriul parcurs de Sf. Apostol Pavel ar fi fost numai Galatia sud-vestică sau tolistobogică (p. 79 şi urm.).
94. Printre cei care consideră Epistola către Galateni drept anterioară tuturor celorlalte epistole pauline menţionăm: J. Calvin, *Commentary on Galatians* (Geneva, 1548), trad. în engleză de T.H.L. Parker, Edinburgh, 1965, p. 24; V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg, 1900; D. Round, *The Date of St. Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906; C. W. Emmet, *St. Paul's Epistle*

tă opinie, W. L. Knox scrie : «Epistola (către Galateni) a fost scrisă înainte de a se definitiva aranjamentele pentru vizita oficială la Ierusalim (în vederea Sinodului apostolic, n.n.) și problema părea atît de urgentă încît Pavel n-a amînat expedierea ei nici chiar pînă atunci cînd ar fi putut să-i adauge în greutate punînd alături de numele său pe cel al lui Barnaba»[95]. Apostolul i-ar fi vizitat deja de două ori pe acești «galateni» (în conformitate cu indicația din Gal. 4, 13), anume în cursul primei călătorii misionare, la ducere și la întoarcere (Fapte 13, 13—14, 20 și 14, 21 u.).

Problema căreia îi răspunde Epistola, cea a obligativității circumciziunii pentru păgînii convertiți, a fost soluționată la Sinodul apostolic. Dacă Epistola către Galateni ar fi fost scrisă după acest Sinod — zic ei — Apostolul n-ar fi avut altceva de făcut decît să citeze hotărîrea adoptată la Ierusalim.

Obiecția din urmă este «mai mult aparentă decît reală»[96]; căci chiar dacă nu citează explicit decretul apostolic, Sf. Pavel oferă, în Epistola către Galateni, o relatare destul de largă despre Sinodul din Ierusalim, identificarea între Gal. 2, 1—10 și Faptele Apostolilor 15 putînd fi considerată ca absolut sigură[97]. Adepții ipotezei galatice sudice nu pot aduce nici un argument convingător în favoarea datării Epistolei înainte de Sinodul apostolic. Însuși cuprinsul Epistolei reflectă împrejurările unei epoci mai tîrzii. Pe de altă parte, înrudirea evidentă a Epistolei către Galateni cu grupul celorlalte Epistole «mari» pauline exclude în mod absolut datarea propusă de acești autori.

Datele pe care le avem ne permit următoarele constatări :

a) Deoarece Epistola vorbește despre Sinodul apostolic, înseamnă că ea a fost scrisă după acest eveniment, adică după anii 50—51[98].

b) La data scrierii Epistolei, Apostolul îi vizitase deja de două ori pe galateni (cf. 4, 13). Din Faptele Apostolilor (16, 6 și 18, 23) știm că cele două vizite au avut loc în cursul celei de-a doua și a celei de-a treia călătorii misionare.

c) În cursul celei de-a treia călătorii misionare (sfîrșitul anului 54— primăvara anului 58)[99], Sf. Apostol Pavel a mai scris Epistolele I și II Corinteni și Romani[100]. Evidenta înrudire a Epistolei către Galateni cu Epistola către Romani a fost semnalată de multă vreme și studiată amănunțit[101]. E clar că Apostolul, scriind romanilor, a reluat în liniște marile

to the Galatians (Readre's Commentary), London, 1912, p. XIV și urm.; F. Amiot, *op. cit.*, p. 32; F. R. Coad, în *A New Testament Commentary*, ed. de G. C. D. Howley, London, 1969, p. 444 etc.

95. W. L. Knox, *op. cit.*, p. 223. În același sens argumentează F. F. Bruce, *Galatian Problems : (4) The Date of the Epistle*, în BJRL, vol. LIV (1971—1972), p. 250—267.

96. Charles H. Talbert, *Again : Paul's Visits to Jerusalem*, în NT, IX (1967), p. 32—33.

97. Vezi exegeza noastră la Gal. 2, 1—10 și excursul *Galateni 2, 1—10 și Faptele Apostolilor 15*.

98. Pentru această datare a Sinodului apostolic, cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Introducerea în Sfintele cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929, p. 377—378.

99. Ibid., p. 382—384; cf. Béda Rigaux, *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung* (Bibl. Handbibliothek, II), München, 1964, p. 139 și urm.

100. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 383.

101. Lightfoot, *op. cit.*, p. 45—50; Lagrange, *op. cit.*, p. LXIII—LXVIII; U. Borse, *Die geschichtliche und theologische Einordnung des Römerbriefes*, în BZ, NF, XVI

teme din Galateni, dezvoltîndu-le și aprofundîndu-le. Deci Epistola noastră o precedă pe cea către Romani, momentul scrierii celei din urmă (iarna anilor 57/58) [102] putînd fi considerat drept *terminus ad quem* pentru data scrierii Epistolei către Galateni.

d) Epistola către Galateni a fost scrisă, deci, după cea de-a doua vizită a Apostolului în Galatia, care a avut loc pe la începutul anului 55 și înainte de toamna anului 57, anume la începutul acestei perioade de timp, după cum ne lasă să înțelegem expresia οὕτως ταχέως (= *așa degrabă*) din Gal. 1, 6 [103]. Știm însă că, după ce a trecut a doua oară prin Galatia, Sfîntul Apostol Pavel a mers la Efes (Fapte 19, 1), unde a rămas aproape 3 ani (Fapte 19, 8. 10 ; 20, 31). Probabil că la scurtă vreme după ce a ajuns la Efes, Apostolul a primit știri despre situația alarmantă creată în Galatia de iudaizanți. Deoarece de la Efes pînă în Galatia era o distanță de vreo 600 km [104], iar Apostolul era angajat într-o activitate misionară de proporții în marele oraș (Fapte 19, 1 u.), el n-a putut să revină în Galatia, deși ar fi vrut-o (Gal. 4, 20). Epistola sa trebuia să-i suplinească absența în mijlocul Bisericilor Galatiei în aceste momente de criză [105].

În concluzie, putem spune că Epistola către Galateni a fost scrisă la Efes, în cursul anului 55 d.H. [106].

(1972), p. 70—83 ; U. Wilckens, *Was heisst bei Paulus : «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»* ?, în EKK, 1, Neukirchen-Einsiedeln, 1969, p. 51 și urm. etc.

102. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 414—415 ; Idem, *Epistola către Romani a Sfîntului apostol Pavel — Introducere, traducere și comentar*, ed. a II-a, Cernăuți, 1938, p. 22—23.

103. George A. Barton, *The Exegesis of ἐνιαυτούς in Galatians 4, 10 and its Bearing on the Date of the Epistle*, în JBL, XXXIII (1914), p. 118—126, socotește că mai poate adăuga un indiciu pentru datarea Epistolei : după el, ἐνιαυτούς (= *ani*) din Gal. 4, 10 s-ar referi la observarea de către credincioșii galateni a anului sabatic ; argumentînd că anul 53 a fost un an sabatic, el trage concluzia că Epistola a fost scrisă din Efes, la sfîrșitul anului 54 sau la începutul anului 55.

104. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 477.

105. Deoarece din Epistola către Galateni lipsesc salutările din partea vreunei Biserici sau a unor credincioși (cf. de pildă, I Cor. 16, 19—20), unii exegeți au crezut că această Epistolă a fost scrisă în cursul unei călătorii. Așa H. Lietzmann, *An die Galater* (Handbuch zum Neuen Testament, 10), ed a IV-a, Tübingen, 1971, p. 28 (ad 4, 13). Lipsa acestor salutări se poate însă explica foarte bine prin supărarea și graba Apostolului.

106. Aceasta este opinia majorității comentatorilor. C. H. Buck, în *The Date of Galatians*, din JBL, LXX (1951), p. 113—123 și U. Borse, în *Der Standort des Galaterbriefes*, Bonn, 1972, studiind apropierile dintre Epistola către Galateni pe de o parte și Epistolele către Corinteni și Epistola către Romani pe de altă parte, susțin că aceste Epistole au fost scrise în următoarea ordine : I Cor. ; II Cor. A (= II Cor. 1—9) ; Galateni ; II Cor. B (= II Cor. 10—13) ; Rom. Epistola către Galateni ar fi fost expediată din Macedonia, în toamna anului 57, cam în aceeași vreme cu II Cor. B. Și C. H. Dodd, *The Mind of Paul*, în BJRL, XVII (1933), p. 91 și u. și XVIII (1934), p. 69 și u. (retipărită în «New Testament Studies», Manchester, 1953, p. 67 și u. și 83 și u.) susține că Epistola către Galateni trebuie plasată în timp alături de II Cor. 10—13, primele nouă capitole ale Epistolei I Cor. fiind scrise la o dată anterioară. Dar studiul comparativ al Epistolelor pauline nu este decisiv pentru datarea acestora (cf. F. F. Bruce, *Galatian Problems : (4) The Date of the Epistle*, p. 256). Pe de altă parte, însuși Mussner, care adoptă concluziile lui U. Borse, afirmă că multe dintre apropierile pe care acesta din urmă le face între Gal. și II Cor. rămîn ipotetice (*op. cit.*, p. 11).

5. Împrejurările și scopul scrierii Epistolei

Epistola către Galateni este un «document de luptă» [107], o mărturie a confruntării dintre Apostolul neamurilor și adversarii săi, ereticii iudaizanți. Aceștia din urmă au iscat tulburarea în sînul comunităților galatene, predicînd necesitatea adoptării Legii mozaice și mai ales a tăierii împrejur.

Scopul Epistolei este exprimat fără echivoc : ea respinge erorile iudaizante și afirmă energic «evanghelia» paulină.

Epistola nu ne spune *cine sînt și de unde vin adversarii Apostolului și ai «evangheliei» sale.*

Această problemă prezintă importanță atît pentru biografia paulină cît și pentru istoria Bisericii primare în general. Cu peste 50 de ani în urmă, un savant american, James Hardy Ropes, a publicat o monografie intitulată *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians* [108]. «Problema singulară» din acest titlu este următoarea : Cu ce situație a fost confruntat Sf. Apostol Pavel în Galatia ?

Un fapt e sigur : criza din Galatia a fost declanșată de anumite persoane, de «unii» (τινές, 1, 7) pe care Apostolul preferă să nu-i numească. În ce privește identitatea acestora, în veacul nostru au fost emise mai multe ipoteze. Cele mai importante sînt următoarele :

În 1919, Wilhelm Lütgert [109] scria că Sf. Apostol Pavel ar fi avut de înfruntat în Galatia nu numai agitația iudaizantă, ci și o grupare radicală de «pnevmatici» (spiritualiști), care dădeau libertății creștine față de Lege un sens mult prea larg, socotindu-se eliberați de orice constrîngere morală. Toate avertismentele apostolice din Epistolă împotriva libertinismului moral sînt, după Lütgert, îndreptate împotriva acestei a doua grupări.

Teoria lui Lütgert a fost reluată de J. H. Ropes, în lucrarea menționată mai sus. Ropes atrage însă atenția că în afară de cele două grupări adversare Apostolului, iudaizanții și «pnevmaticii» (care ar fi profesat o doctrină apropiată de cea a ereticului Marcion, din veacul următor), exista și o a treia grupare, de creștini loiali Sfîntului Apostol Pavel. Gal. 5, 9—10 —spune el — «sugerează că Apostolul putea conta pe un mai mare număr de aderenți credincioși în Bisericile din Galatia, decît ne lasă să bănuim polemica ascuțită a Epistolei» [110]. În ce privește originea influenței iudaizante, Ropes crede că «unii păgîno-creștini s-au dovedit a fi susceptibili la eforturile iudeilor din sinagoga locală și au încercat să înduplece toate Bisericile să accepte rituri iudaice», pentru a scăpa de prigoana declanșată împotriva acestor Biserici de iudeii neconvertiți (cf. 6, 12—13 ; 4, 29 ; 5, 11), dar și pentru a-și cîștiga un prestigiu personal în sînul comunității (4, 17 ; 6, 12—13) [111]. Astfel încît situația din Ga-

107. J. Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Beihefte zur ZNW, 3), Giessen, 1926, p. 38.
108. Harvard Theological Studies, XIV, Cambridge, 1929.
109. *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XXII, 6), Gütersloh, 1919.
110. Ropes, *op. cit.*, p. 27. 111. *Ibid.*, p. 45.

latia a fost generată exclusiv de factori locali şi nu are nici o legătură cu Biserica din Ierusalim [112].

O altă explicaţie a fost propusă de Johannes Munck în valoroasa sa lucrare *Paulus und die Heilsgeschichte* [112 bis]. J. Munck arată că în Occident studiul Noului Testament nu s-a eliberat suficient de barierele impuse de şcoala de la Tübingen. Prezentarea istoriei Bisericii primare — spune el — ca un proces hegelian, cu teza paulină şi antiteza ierusalimiteană care ar fi dus la sinteza «creştinismului timpuriu» (Frühkatolizismus) este de domeniul trecutului. Munck susţine că tulburarea din Galatia nu a fost provocată de iudei sau de iudeo-creştini, ci de convertiţi dintre păgîni, autohtoni, care voiau să fie mai iudei decît iudeul Pavel, supunîndu-se cu ardoare jugului Legii mozaice. Aceşti păgîno-creştini — dintre care unii vor fi fost mai înainte prozeliţi ai sinagogii —, citind Vechiul Testament, au ajuns la concluzia că nu pot fi creştini adevăraţi fără a fi mai întîi iudei. Circumciderea acestora este de dată recentă : participiul περιτεμνόμενοι din Gal. 6, 13 se referă la păgîno-creştini care tocmai s-au circumcis [113].

Biserica-mamă din Ierusalim — mai spune J. Munck — era în deplin acord cu Apostolul neamurilor şi recunoştea autoritatea misiunii sale. Conflictul din Antiohia (Gal. 2, 11—14) a avut loc înainte de Sinodul apostolic (Munck susţine că relatarea acestui conflict vine la sfîrşitul seriei de elemente autobiografice pauline din Epistola către Galateni deoarece atitudinea Sfîntului Pavel la Antiohia constituia dovada supremă a independenţei sale faţă de Biserica din Ierusalim şi a autorităţii sale apostolice). Prezentarea lui Iacov sub chipul unui fervent apărător al Legii n-are nici un temei. Între Sf. Pavel, pe de o parte şi Sfinţii Iacov, Petru şi Ioan, pe de altă parte, nu existau deosebiri esenţiale. Singura deosebire ar fi fost că, în timp ce Biserica din Ierusalim, ai cărei reprezentanţi de frunte erau Sfinţii Iacov, Petru şi Ioan, susţinea prioritatea evanghelizării iudeilor (pentru Sf. Petru convertirea păgînului Corneliu era o excepţie), Sf. Apostol Pavel credea că evanghelizarea păgînilor va stîrni gelozia poporului ales şi-l va face să îmbrăţişeze învăţătura creştină [114].

Munck are dreptate cînd respinge teoria lui Lütgert-Ropes despre două grupări eretice în Galatia, ca şi atunci cînd afirmă că Biserica din Ierusalim nu este responsabilă de criza galateană. Ideea că tulburarea iudaizantă din sînul Bisericilor Galatiei ar fi opera păgîno-creştinilor şi

112. Teoria lui Ropes a fost adoptată de R. T. Stamm, *The Interpreter's Bible*, vol. X, Nashville, 1953, p. 430 şi în parte de J. N. Sanders, *The New Peake Commentary*, London, 1962, p. 974.

112 bis. (Acta Jutlandica, Publications of the University of Aarhus, XXXVI, 1 : Teologisk Serie, 6), Copenhaga, 1954 (tradusă şi în engleză, *Paul and the Salvation of Mankind*, London, 1959). Cf. şi recenzia făcută acestei cărţi de W. D. Davies, în NTS, II (1955—1956), p. 60 şi urm., retipărită în vol. aceluiaşi *Christian Origins and Judaism : A Collection of New Testament Studies*, London, 1962, p. 179—198.

113. Aşa C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 107.

114. Vezi şi J. Munck, *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, în NTS, vol. VI (1959—1960), p. 103 şi Idem, *Primitive Jewish Christianity and Later Jewish Christianity : Continuation or Rupture ?*, în vol. «Aspects du Judéo-christianisme. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg», Paris, 1965, p. 79—80 şi 87—88.

numai a lor n-are însă temei nici în Epistolă, nici în istoria creştinismului apostolic.

W. Schmithals [115] susţine că ereticii din Galatia nu erau iudaizanţi, ci gnostici iudeo-creştini, de acelaşi tip ca şi ereticii combătuţi în Epistolele către Corinteni şi către Filipeni [116].

Cine e responsabil de criza din Galatia? Nu poate fi vorba de cei trei «stîlpi» ai Bisericii din Ierusalim, Petru, Iacob şi Ioan, nici de cineva din cercul lor, dat fiind acordul realizat la Sinodul din Ierusalim. Rămîn numai «fraţii mincinoşi» (Gal. 2, 4), dar pe aceştia Schmithals îi consideră a fi iudei nebotezaţi. Schmithals afirmă că nimeni din Biserica de la Ierusalim nu avea o astfel de concepţie despre apostolat ca aceea a ereticilor din Galatia; după el, această concepţie, care considera oficiul apostolic drept o chemare directă şi nemijlocită din partea lui Dumnezeu, este de factură gnostică. El susţine, deci, că responsabilitatea tulburării din Galatia o poartă unii gnostici iudeo-creştini, premergători ai ebioniţilor, elchasaiţilor sau cerintienilor de mai tîrziu.

Argumentarea lui Schmithals nu este convingătoare, pentru că nu poate dovedi existenţa unei opoziţii gnostice la o dată atît de timpurie din istoria Bisericii creştine. El tratează superficial dezvoltarea teologică din Gal. 3, 1—5, 12, considerînd argumentele din această secţiune drept locuri comune («topoi», cum spune el) ale dialogului paulin cu iudeii şi refuzînd să vadă aici încleştarea dintre Apostol şi ereticii iudaizanţi [117].

Joseph B. Tyson [118] merge pe linia tradiţională cînd afirmă că ereticii din Galatia erau iudaizanţi, dar susţine că tulburarea de aici n-a fost iniţiată de persoane venite din afară, ci de «iudeo-creştini originari din Galatia» [119]. După ce au intrat în Biserică, aceştia au început să aibă îndoieli asupra validităţii predicii pauline care exclude circumciziunea pentru păgîni. La instigaţia lor, mulţi galateni au început să se circumcidă şi să ţină sărbătorile iudaice [120].

Robert Jewett [121] crede că în această perioadă iudeo-creştinii din Iudeea au declanşat o campanie legalist-mozaică în sînul Bisericilor pauline, fiind determinaţi la aceasta mai ales de presiunea grupării zelote, care privea cu suspiciune legăturile iudeilor cu păgînii. Deoarece Palestina era controlată în întregime de mişcarea subterană a zeloţilor, iudaizanţii credeau că prin atragerea păgîno-creştinilor la iudaism se va evita persecuţia din partea zeloţilor precum şi suspiciunea că iudeii întreţin relaţii cu păgînii în cadrul Bisericii creştine. În urma predicii aces-

115. *Die Häretiker in Galatien*, în ZNW, XLVII (1956), p. 25—67, retipărită într-o nouă formă în volumul aceluiaşi *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg-Bergstedt, 1965, p. 9—46.

116. F. R. Crownfield, *The Singular Problem of the Dual Galatians*, în JBL, LXIV (1945), p. 491—500, afirmă şi el că ereticii din Galatia sînt sincretişti iudeo-creştini, însă fără a-i socoti gnostici. După Crownfield, Sf. Pavel e aliatul Bisericii din Ierusalim în lupta împotriva sincretiştlor (p. 493).

117. Vezi critica teoriei lui Schmithals mai ales la R. McL. Wilson, *Gnostics,— in Galatia?*, în «Studia Evangelica», vol. IV, TU, 102, ed. de F. L. Cross, Berlin, 1968, p. 358—367 şi J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinem Gegnern nach dem Galaterbrief*, Regensburg, 1971, p. 64—71.

118. *Paul's Opponents in Galatia*, în NT, X (1968), p. 241—254.

119. *Ibid.*, p. 252. 120. *Ibid.*, p. 252—254.

121. *The Agitators and the Galatian Congregation*, în NTS, XVII (1970—1971), p. 198—212.

tora, în Bisericile Galatiei au apărut două orientări greşite : una nativă (libertinism moral) şi una importată (nomism mozaic) [122].

Fiecare dintre teoriile menţionate insistă asupra unui anumit aspect al problemei. Nici una dintre aceste teorii nu răspunde însă, în mod convingător, la toate întrebările care se pun în legătură cu situaţia căreia îi face faţă Epistola către Galateni.

*

Punctul de vedere tradiţional, adoptat de majoritatea comentatorilor moderni şi susţinut de toţi cercetătorii ortodocşi români ai Epistolei către Galateni [123], este că adversarii Sfîntului Apostol Pavel din Galatia erau eretici iudaizanţi. În absenţa Apostolului, aceşti învăţători mincinoşi veniţi de aiurea (cf. 4, 17 ; 6, 12) au provocat tulburare (1, 7 ; 5, 10) în sînul comunităţilor creştine galatene.

Natura tulburării iudaizante se vede limpede din cuprinsul Epistolei. Pe de o parte, ea afecta dreapta învăţătură a Bisericii : iudaizanţii predicau o altă evanghelie (1, 8. 9) decît cea pe care o predicase Sf. Apostol Pavel. Pe de altă parte, tulburarea din Galatia implica o criză de autoritate : predicatorii iudaizanţi contestau legitimitatea apostolatului Sfîntului Pavel, cu scopul de a slăbi astfel autoritatea propovăduirii sale (5, 1. 13) [124].

În ce priveşte primul aspect, trebuie să precizăm că la baza acţiunii iudaizante se afla o doctrină eretică. Iudaizanţii opuneau Evangheliei celei una o «teologie» proprie [125]. Conţinutul pseudoevangheliei iudaizante se prezintă, în esenţă, astfel :

a) Ei învăţau că îndreptarea vine «prin Lege» (5, 4) şi de aceea păgîno-creştinii trebuie să se supună Legii mozaice dacă vor să se facă părtaşi binecuvîntării făgăduite lui Avraam (cf. 3, 7 u.).

b) Predicatorii iudaizanţi insistau mai ales asupra necesităţii circumciziunii. Sf. Apostol Pavel spune despre ei : «Aceia vă silesc să vă tăiaţi împrejur» (6, 12), ei «voiesc să vă tăiaţi împrejur» (6, 13). Adversarii Apostolului din Galatia nu erau, deci, «iudaizanţi moderaţi» care — după cum susţin unii autori — ar fi recomandat observarea Legii mozaice, fără însă a o socoti indispensabilă pentru mîntuire [126]. Pseudodidascalii iudaizanţi care tulburau Bisericile galatene înfăţişau supunerea

122. *Ibidem*, p. 204 şi urm., 209—210.

123. Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 105 şi urm. ; Idem, *Introducerea...*, p. 473—476 ; Prof. Dr. Iosif Olariu, *op. cit.*, p. 577, 587 etc. ; Econ. I. C. Beldie, *Epistola către Galateni — text şi comentar*, Bucureşti, 1926, p. 3, 6 etc. ; Prof. Dr. L. G. Munteanu, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni — comentar*, Cluj, 1940, p. 18 şi urm. ; Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad şi Pr. Prof. L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 147—148.

124. O criză de aceeaşi natură s-a declanşat în Biserica din Corint ; cf. C. K. Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians*, în NTS, XVII (1970—1971), p. 233 şi urm.

125. A. E. Harvey, *The Opposition to Paul*, în «Studia Evangelica», IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 319—332, susţine că iudaizanţii nu aveau o poziţie teologică, acţiunea lor urmărind numai să facă posibilă comuniunea între iudeo- şi păgîno-creştini.

126. Astfel W. M. Ramsay, *A Historical Commentary...*, p. 324 şi urm. ; R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, t. III : *Epistolae ad Corinthios et ad Galatas*, Paris, 1892, p. 364 ş.a.

față de Legea mozaică și în primul rînd primirea circumciziunii ca absolut necesare pentru mîntuire [127].

c) Adoptarea de către păgîno-creștini a Legii mozaice implica și observarea calendarului religios iudaic (4, 10).

Pentru a substitui această falsă evanghelie propovăduirii Sfîntului Pavel, predicatorii iudaizanți căutau să submineze autoritatea Apostolului, strecurînd în suflete îndoieli asupra originii divine a apostolatului paulin. Pavel — ziceau ei — nu este adevărat apostol, ci e un apostol «de la oameni» (cf. 1, 1. 12) și prin predica sa el caută să placă oamenilor (1, 10). Evanghelia sa, de origine omenească și ea (1, 11—12), ar fi ciuntită și deosebită de cea a marilor Apostoli de la Ierusalim (2, 2 u), care sînt socotiți «stîlpi» (2, 6) ai Bisericii. Ba mai mult, Pavel și-ar fi acomodat conținutul propovăduirii sale după împrejurări, predicînd el însuși uneori obligativitatea circumciziunii (cf. 5, 11). Pentru astfel de motive, el a fost citat de autoritatea bisericească să vină la Ierusalim pentru a se justifica (2, 1 u). Cînd «unii de la Iacob» au venit la Antiohia (2, 12) pentru a-i supraveghea activitatea, Petru Apostolul și chiar Barnaba au fost de partea acestora din urmă și împotriva lui Pavel (2, 11. 13). Nu trebuie să uităm — vor mai fi spus iudaizanții — cine a fost Pavel mai înainte: nici mai mult, nici mai puțin decît prigonitor al Bisericii (cf. 1, 13).

În atingerea scopurilor lor, predicatorii iudaizanți nu menajau pe nimeni. Iată care erau metodele lor de convingere:

— Ei tulburau Bisericile (1, 7; 5, 10) cu predicile lor provocatoare.

— Ei căutau să-și impună voința cu orice preț; Sf. Apostol Pavel folosește de patru ori verbul θέλειν în legătură cu atitudinea acestor oameni: ei *«voiesc* să schimbe Evanghelia lui Hristos» (1, 7 b), *voiesc* să-i despartă pe credincioși de Apostolul lor (4, 17), *«voiesc* să placă în trup» (12), *«voiesc* să vă tăiați împrejur» (6, 13).

— Ei îi «silesc» (ἀναγκάζειν) pe galateni să se taie împrejur (6, 12).

— Ei îi răzvrătesc (ἀναστατοῦν) pe credincioși împotriva Apostolului și a Evangheliei (5, 12).

Din aceste indicii deducem că predicatorii iudaizanți din Galatia nu acționau din convingere religioasă curată, ci erau niște adversari complet lipsiți de scrupule, care se purtau cu aroganță și brutalitate chiar față de credincioșii pe care voiau să-i cîștige de partea lor.

Sf. Apostol Pavel îi cunoaște pe acești eretici. Poate nu-i cunoaște personal, dar știe precis cărei grupări și tendințe aparțin [128]. Le cunoaște bine doctrina și clevetirile pe care le vîntură peste tot. La Efes va fi auzit glasuri asemănătoare, poate mai puțin îndrăznețe în prezența sa. Dar el nu intenționează să se ocupe de ei, considerîndu-i irecuperabili (cf. 5, 12), ci voiește numai să-i smulgă din ghearele lor pe cei ce s-au lăsat amăgiți.

Nu știm precis de unde veneau acești predicatori iudaizanți. Probabil că veneau de la Ierusalim sau, în general, din Iudeea. Vor fi fost iudeo-

127. Vezi M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. XXIX și urm.

128. După M. Goguel, Sf. Pavel «era mult mai bine informat asupra scopului pe care-l urmăreau contramisionarii decît asupra personalității lor» (*L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie ?*, în RHPR, 1934, p. 482).

creştini de aceeaşi orientare ca şi cei care, încă înainte de Sinodul apostolic, «coborîndu-se din Iudeea (la Antiohia) învăţau pe fraţi că: Dacă nu vă tăiaţi împrejur, după rînduiala lui Moise, nu puteţi să vă mîntuiţi» (Fapte 15, 1)[129]. Aceştia, proveniţi mai ales dintre farisei (Fapte 15, 5) şi probabil dintre preoţii mozaici (cf. Fapte 6, 7) şi dintre esenieni[130], s-au dovedit «fraţi mincinoşi» cu prilejul Sinodului apostolic (Gal. 2, 4) şi n-au încetat niciodată să-l suspecteze şi să-l urască pe Sf. Apostol Pavel (cf. Fapte 21, 20—21)[131]. Cei mai neînduplecaţi dintre ei nu s-au mulţumit să trăiască în continuare «ca iudeii» (cf. Gal. 2, 14), ci s-au înverşunat să-i iudaizeze şi pe păgîno-creştini. Deoarece din această situaţie de «învăţători» şi «apostoli» se alegeau cu un profit substanţial (cf. Gal. 4, 17; 6, 12—13; II Cor. 11, 20), pseudodidascalii iudaizanţi n-au pregetat să străbată regiuni îndepărtate, ajungînd astfel şi în Galatia.

Măcar că deviza iudaizanţilor era: «Ierusalimul este mama noastră» (cf. Gal. 4, 26), pretinzînd că se sprijină pe autoritatea «stîlpilor» (2, 9), a celor mai de seamă dintre Apostoli (2, 2. 6), nu avem totuşi nici cel mai mic indiciu că Biserica-mamă din Ierusalim sau cineva dintre fruntaşii ei ar fi fost responsabili de acţiunea acestor falşi învăţători în Galatia sau în alte Biserici pauline. Deoarece ţineau de Biserica iudeo-creştină din Ţara Sfîntă, predicatorii iudaizanţi puteau să afirme că vin «de la Iacov», (2, 12), dar nu puteau pretinde că episcopul Ierusalimului patronează activitatea lor nefastă în sînul Bisericilor pauline. Sf. Iacov era în perfect acord cu Sf. Pavel în ce priveşte evanghelizarea păgînilor (Gal. 2, 9; Fapte 15, 13 u.; 21, 18 u.).

Exagerînd proporţiile incidentului de la Antiohia Siriei (Gal. 2, 11—14)[132], unii autori au văzut în τίς (= *cine*) din Gal. 5, 7 şi în ὁ ταράσσων (= *cel ce vă tulbură*) din Gal. 5, 10 aluzii la Sf. Apostol Petru[133]. Noul Testament ni-l prezintă însă întotdeauna pe Sf. Petru alături de Apostolul neamurilor în problema păgîno-creştinilor (Gal. 2, 6, 9; Fapte 10; 15, 7—11)[134]. Sf. Apostol Pavel se ştie perfect solidar cu Sf. Apostol Petru şi consideră scandaloasă ideea de a alege între el şi Chifa (cf. I Cor. 1, 12; 3, 22; 15, 3 u.)[135]. Y. Congar scrie cu drept cuvînt: «Nici un Apostol nu era din punct de vedere teologic mai aproape de Pavel decît Petru»[136].

129. Vezi E. Haenchen, *op. cit.*, p. 388 (ad 15, 1).

130. Joseph A. Fitzmyer, *Jewish Christianity in Acts in the Light of Qumran Scrolls*, în Idem, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* ed. II-a, Montana (S.U.A.), 1974, p. 296, scrie că printre preoţii convertiţi la creştinism (Fapte 6, 7) vor fi fost şi unii esenieni. 131. Vezi W. L. Knox, *op. cit.*, p. 8.

132. Acest incident a fost exploatat încă de Porfirius în controversa sa cu creştinismul; cf. A. Harnack, *Porphyrius, «Gegen die Christen»*, 15, Berlin, 1916, fragm. 21 şi 22.

133. Aşa E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. III, Stuttgart, ed. a II-a, 1962, p. 434.

134. Încă Tertulian (*Traité de la prescription contre les hérétiques* XXIII, 1—11; XXIV, 1—4, «Sources chrétiennes», 46, trad. de P. de Labriolle, Paris, 1957, p. 118—120) atrage atenţia asupra erorii de a-i prezenta pe cei doi Sf. Apostoli în conflict.

135. Dr. Jean-Jacques von Allmen, *La primauté de l'Église, de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant* (Cahiers oecuméniques), Fribourg-Paris, 1977, p. 66—67.

136. *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, 1970, p. 239.

Biserica-mamă din Ierusalim, în ansamblul ei, s-a desolidarizat de acțiunile iudaizanților prin hotărîrea luată la Sinodul apostolic (cf. Fapte 15, 24).

Se pare că agitația iudaizantă s-a manifestat în Galatia încă înainte de a doua vizită a Apostolului. Venind în Galatia, Sf. Pavel a semnalat și a combătut unele abateri ce s-au produs între cele două vizite ale sale (Gal. 4, 16), «întărindu-i pe toți ucenicii în credință» (Fapte, 18, 23).

După plecarea Apostolului, iudaizanții și-au reluat asaltul cu și mai multă înverșunare. Nu îndeajuns catehizați, cei mai slabi în credință dintre creștinii galateni au căzut repede (cf. 1, 6) pradă insinuărilor și îndemnurilor acestor falși învățători. Unii dintre ei, convinși pe dată și poate dorind să se înalțe fără preget la poziția de diadascali ai comunității, vor fi primit circumciziunea, fiind gata să se lepede de Apostolul care i-a născut pentru Hristos (cf. 4, 19) și să devină colaboratori zeloși ai falșilor apostoli (3, 1—5; 5, 7). E de presupus chiar că predica iudaizantă a generat o mișcare cu rezonanțe mai largi printre credincioșii galateni, care au dorit, poate, să se apropie de tradițiile iudaice spre a-și îmbogăți speculațiile lor religioase [137].

În Epistola pe care le-o adresează, Sf. Apostol Pavel nu numai că spulberă învățăturile eretice și îndoielile semănate de adversari, dar le aduce aminte galatenilor de purtarea lor de odinioară față de el (4, 13 și urm.), căutînd să-i readucă pe calea cea bună nu numai cu argumentele rațiunii, ci și cu căldura inimii sale de părinte duhovnicesc.

Desigur că Epistola și-a atins scopul. Altfel, Sf. Pavel ar fi revenit cu altă epistolă (ca la Tesalonic și Corint).

Ne putem închipui că în Galatia, ca și în alte locuri, au fost și dintre aceia care au stăruit în dezbinare și rătăcire. Aceștia vor fi fost nevoiți să se despartă de Biserica rămasă fidelă adevărului, constituind probabil nucleul grupărilor gnostic-iudaizante [138], care se vor înmulți în veacurile II—III și care, toate, se caracterizează prin atașamentul lor față de unele practici iudaice [139] și mai ales prin ura față de Apostolul neamurilor [140].

6. Autorul, autenticitatea și unitatea Epistolei

Autorul Epistolei către Galateni este, incontestabil, Sf. Apostol Pavel. El însuși se prezintă în adresa Epistolei (1, 1) pe care o trimite galatenilor în numele său și al tuturor fraților care se află împreună cu el (1, 2).

137. A. E. Harvey, *art. cit.*, p. 331.

138. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, p. 136 și urm.

139. Vezi E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-clémentines*, în «Studia Theologica», IX (1955), p. 1—39 și mai ales Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (Bibliothèque de théologie: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée), Tournai, 1958.

140. In «Kerigmele lui Petru» (o scriere ebionită din sec. II) sînt puse în gura Sf. Apostol Petru următoarele cuvinte: «Unii din cei proveniți dintre neamuri au respins învățătura mea conformă Legii, pentru a adopta învățătura potrivnică Legii a omului vrăjmaș și flecărelile lui ușuratice» (cit. după J. Daniélou, *op. cit.*, p. 72); «omul vrăjmaș» de aici este Sf. Apostol Pavel.

Autenticitatea Epistolei către Galateni a fost și este unanim recunoscută, cu excepția cîtorva critici radicali de la sfîrșitul secolului trecut. Pentru această autenticitate pledează o serie întreagă de argumente, atît interne, cît și externe.

a) Argumente interne. — Pentru cititorii primi ai Epistolei, autenticitatea ei era mărturisită nu numai de recomandarea inițială, ci și de autograful paulin final (6, 11—18), de acele ultime avertismente și îndemnuri scrise chiar de mîna Apostolului (cf. 6, 11).

În afară de acestea, galatenii și creștinii dintotdeauna au recunoscut în Epistolă «glasul» Sfîntului Apostol Pavel. Toate datele personale pe care autorul ni le dă despre sine în Epistolă se potrivesc cu ceea ce știm despre persoana și activitatea Apostolului neamurilor. Teologia Epistolei este teologie paulină. În deplin acord cu acestea stă și «tonul energic, polemica aspră și argumentarea concisă» [141] prin care se disting toate Epistolele Sfîntului Apostol Pavel.

Epistola se încadrează perfect în situația istorică și corespunde împrejurărilor pe care le vizează [142].

b) Argumente externe. — Chiar în cadrul canonului Noului Testament, mai multe scrieri inspirate (Matei, scrierile Sfîntului Luca, Iacob, II Petru) mărturisesc înrudiri mai mult sau mai puțin apropiate, cu Epistola către Galateni.

Aluzii la această Epistolă sau citate din ea găsim apoi în scrierile Părinților apostolici : în Epistola lui Barnaba [143], în scrierile Sfîntului Clement Romanul [144], ale Sfîntului Ignatie din Antiohia [145], ale Sfîntului Policarp al Smirnei [146] și în Epistola către Diognet [147]. O citează de repetate ori apologeții [148] ; Sf. Irineu o citează și el în mai multe rînduri și afirmă explicit că ea a fost scrisă de Apostolul Pavel [149]. Ereticul Marcion citează foarte mult Epistola către Galateni [150], socotind-o temeiul principal al teologiei sale și așezînd-o în fruntea celorlalte Epistole pauline acceptate în canonul său [151].

Autenticitatea Epistolei către Galateni a fost considerată mai presus de orice îndoială și de reformatori. Martin Luther a scris două comen-

141. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 459—460.

142. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad, Pr. Prof. Liviu G. Munteanu, *op. cit.*, p. 149.

143. *Epistola zisă a lui Barnaba*, XIII, 1, în «Scrierile Părinților Apostolici», traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1979, p. 130.

144. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni (I)*, V, 2 (= Gal. 2, 9) ; XLIX, 6 (= Gal. 1, 4) ; LVI, 1 (= Gal. 6, 1), *Ibidem*, p. 48, 71, 74.

145. Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, I, 1 (= Gal. 1, 11—12) ; *Către Magnezieni*, VIII, 1 (= Gal. 5, 4) ; X, 2—3 (= Gal. 5, 9) ; ibid., p. 178, 167, 168.

146. Sf. Policarp, *Epistola către Filipeni*, III, 3 (= Gal. 4, 26) ; V, 1 (= Gal. 6, 7) ; IX, 2 (= Gal. 2, 2) ; XII, 2 (= Gal. 1, 1) ; ibid., p. 209, 210, 212, 213.

147. *Ep. către Diognet*, X, 6 (= Gal. 6, 2) ; ibid., p. 344.

148. Atenagora, *Legatio pro Christianis*, 16, P.G. VI, 921 ; Tatian, cit. la Fer. Ieronim, *In Epistolam ad Galatas*, 6, 8, P.L. XXVI, 460 ; etc.

149. Sf. Irineu, *Contra haereses*, III, 16, 3, P.G. VII, 912.

150. Cf. citatele din Marcion păstrate la Tertulian, *Adv. Marc.* 4, 2 și urm ; 5, 2 ; P.L. II, 293, 505 și la Sf. Irineu, *op. cit.*, III, 11, 7, P.G. VII, 884.

151. În canonul lui Marcion, epistolele pauline sînt așezate în ordinea următoare : Gal., I și II Cor., Rom., Efes. (socotită a fi Epistola către Laodiceeni), Col., Filip. și Filim. ; cf. J. Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942, p. 39 și u. ; 172 și u.

tarii asupra Epistolei către Galateni: primul, mai scurt, a fost publicat în 1519 şi reeditat în 1523; al doilea, mult mai bogat, a fost publicat în 1535 şi reeditat în 1538 [152]. Luther zicea că «Epistola către Galateni este Epistola sa, cu care s-a unit ca printr-o căsătorie, ea este Caterina de Bora a sa» [153], arătînd prin aceasta cît de importantă este această Epistolă pentru fundamentarea doctrinei sale despre mîntuirea prin credinţă, dar şi pentru lupta pe două fronturi pe care o ducea în ultima parte a vieţii sale, pe de o parte împotriva romano-catolicismului, iar pe de altă parte împotriva anabaptiştilor [154]. Calvin a scris şi el un comentariu al Epistolei către Galateni, pe care l-a publicat în 1548 [155].

Nimeni n-a contestat autenticitatea Epistolei către Galateni pînă în secolul XIX cînd au apărut cîteva lucrări care susţin că ea n-ar fi fost scrisă de Sf. Apostol Pavel, ci de un autor dintr-o epocă mai tîrzie, pe la anii 120—140 d.H. [156]. Aceste afirmaţii pornesc de la o părere greşită privitoare la evoluţia cărţilor Noului Testament. În Epistola către Galateni, presupusul conflict între creştinism şi iudaism ar prezenta o formă evoluată, caracteristică epocii postpauline. Această teorie a fost abandonată cu totul în ultimele decenii [157].

Nici *unitatea* şi *integritatea* Epistolei către Galateni n-a fost niciodată contestată cu argumente valabile [158]. În toate versiunile vechi ale Sfintei Scripturi, Epistola există în forma actuală. Însuşi conţinutul Epistolei este cea mai puternică dovadă că ea a fost scrisă de Sf. Apostol Pavel dintr-o dată, sub impulsul îngrijorării pe care i-a provocat-o vestea despre criza din Bisericile Galatiei.

7. Cuprinsul Epistolei

Epistola către Galateni are **6 capitole.** Cuprinsul ei nu urmează un plan riguros, răspunzînd unor probleme de o vie actualitate pentru destinatarii ei. Apostolul îşi întrerupe uneori expunerea cu apostrofări directe şi cu reproşuri grele. Epistola este clocotitoare de viaţă, ea nu are

152. *In Epistolam Pauli ad Galatas Commentarius*, Leipzig, 1519 (ed. în limba germană în 1525) şi *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex Praelectione D. M. Lutheri collectus*, Wittemberg, 1535.

153. După René-H. Esnault, *Introduction*, p. 7, la Martin Luther, *Oeuvres*, t. XV, Labor et Fides, Geneve, 1969. 154. *Ibid.*, p. 7—8.

155. Jean Calvin, *Commentarii in quatuor Pauli Epistolas (Gal., Eph., Phil., Col.)*, Geneva, 1548.

156. Aşa: Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefen, Berlin*, 1852; R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1888; F. R. Mc Guire, *Did Paul write Galatians?*, în «Hibert Journal», LXV (1966—1967), p. 52 şi urm. etc.

157. Vezi critica obiecţiunilor aduse de aceşti autori la V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 462—464.

158. W. Schanze, *Der Galaterbrief, schall-analitisch untersucht*, Leipzig, 1919, contestă unitatea acestei Epistole pe un temei original, acela al diferenţelor de ton în cadrul Epistolei. Printr-o analiză a cuprinsului, el distinge cel puţin 8 tonuri diferite, deci cel puţin 8 autori diferiţi. O încercare mai nouă de a nega unitatea Epistolei este cea a lui J. C. O'Neill, *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians*, London, 1972; vezi critica făcută lucrării lui O'Neill de către W. Schmithals in ThLZ, XCVIII (1973), p. 844 şi urm.

aliura unei regularităţi scolastice [159]. Putem totuşi distinge principalele articulaţii ale textului.

După **o introducere** mai lungă decît în alte Epistole pauline (1, 1—10), urmează **cuprinsul cu trei părţi :** *partea autobiografic-apologetică* (1, 11—2, 21), *partea doctrinar-teologică* (3, 1—5, 12) şi partea *parenetică* (5, 13—6, 10); Epistola se încheie cu un epilog autograf (6, 11—18).

Adresa Epistolei (1, 1—5) este de o solemnitate deosebită. Ea subliniază două puncte importante : 1) originea divină a apostolatului paulin şi 2) puterea mîntuitoare a jertfei lui Iisus Hristos. Obişnuita rugăciune de mulţumire pentru credinţa cititorilor primi ai Epistolei lipseşte, Apostolul exprimîndu-şi surpriza faţă de nestatornicia credincioşilor galateni şi anunţînd îndată tema Epistolei (1, 6—10).

În partea *autobiografic-apologetică* (1, 11—2, 21), Sf. Pavel dovedeşte, prin mărturii istorice incontestabile, originea divină a apostolatului său şi a Evangheliei pe care o propovăduieşte. El a primit Evanghelia printr-o descoperire directă de la Iisus Hristos (1, 11—12). Nici n-ar fi avut cum să primească această Evanghelie de altundeva. Înainte de convertire el fusese un partizan fanatic al Legii mozaice (1, 17—18), iar după aceea n-a luat contact cu autoritatea bisericească de la Ierusalim decît tîrziu. Trei ani au trecut de la convertirea Sfîntului Pavel şi pînă la prima sa vizită la Ierusalim (1, 15—20). După această scurtă vizită în Cetatea Sfîntă, el a plecat mai departe, predicînd Evanghelia în Siria şi Cilicia. Conţinutul propovăduirii sale a fost aprobat în mod public (oficial) de către Biserica din Ierusalim şi în special de către ceilalţi Sfinţi Apostoli cu ocazia Sinodului Apostolic (2, 1—10). În altă împrejurare, la Antiohia, Sf. Pavel a apărat deschis libertatea creştină faţă de Legea mozaică, luînd atitudine hotărîtă împotriva purtării inconsecvente a Sfîntului Apostol Petru (2, 11—14). La sfîrşitul acestei prime părţi a Epistolei, Sf. Pavel expune pe scurt învăţătura despre mîntuirea prin credinţa în Iisus Hristos (2, 15—21).

Partea a doua, *doctrinar-teologică* (3, 1—5, 12) dezvoltă învăţătura despre mîntuirea prin credinţă, înfăţişîndu-ne ceea ce Apostolul numeşte «Evanghelia» sa (cf. Rom. 2, 16; 16, 25; II Tim. 2, 8). Credincioşii galateni au primit harul Duhului Sfînt prin credinţa în Hristos şi nu din faptele Legii. Tot prin credinţă a primit făgăduinţa şi patriarhul Avraam, iar Legea lui Moise, promulgată mult mai tîrziu, nu poate desfiinţa făgăduinţa. Legea a avut un rol trecător de călăuză sau de «pedagog spre Hristos» (3, 24). Nu prin faptele Legii se intră în «seminţia» lui Avraam. Prin credinţa în Iisus Hristos, Urmaşul prin excelenţă al lui Avraam, credincioşii creştini sînt adevăraţii urmaşi ai lui Avraam şi moştenitorii făgăduinţelor lui Dumnezeu.

159. Hans Dieter Betz, în studiul său *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, în NTS, XXI (1975), p. 353—379, susţine că Epistola către Galateni este un exemplu al genului literar al «epistolei apologetice» (p. 354), structura ei putînd fi analizată după regulile retoricii şi ale epistolografiei greco-romane (p. 353). Cuprinsul Epistolei are, după Betz, forma obişnuită a unei cuvîntări de apărare, căreia i s-a dat un cadru epistolar : un «prescript» (1, 1—5) şi un «postscript» autograf (6, 11—18). Corpul Epistolei ar fi compus în forma unei apologii, după tipul folosit de filozofii şi oratorii vremii, cu următoarele părţi : *prooemium* sau *exordium* (1, 6—10); o tranziţie de la *prooemium* la *narratio* (1, 10—11); *narratio* (1, 12—2, 14); *propositio* (2, 15—21); *argumentatio* (3, 1—4, 31) şi *paraenesis* (5, 1—6, 10).

După ce le reaminteşte credincioşilor galateni împrejurările convertirii lor şi rîvna lor cea dintru început (4, 12—20), Apostolul revine asupra temei principale a acestei secţiuni, arătînd că ineficienţa Legii mozaice este pusă în evidenţă şi de istoria celor doi fii ai lui Avraam, Isaac şi Ismael, în interpretarea ei alegorică (4, 21—31). În concluzia părţii doctrinar-teologice a Epistolei (5, 1—12), Sf. Apostol Pavel reia, rezumativ, ideile exprimate anterior, adresînd credincioşilor galateni un apel plin de căldură de a stărui în libertatea «credinţei lucrătoare prin iubire» (5, 6).

În *partea parenetică* (5, 13—6, 10), Apostolul arată lămurit că libertatea creştină nu este totuna cu libertinismul moral, precizînd conţinutul «credinţei lucrătoare prin iubire». În această secţiune, dominată de opoziţia dintre «trup şi Duh», răsună repetat îndemnul apostolic la slujirea aproapelui în iubire (5, 13—14; 6, 2.9—10). Creştinismul nu este lipsit, aşadar, de un imperativ moral, numai că acest imperativ nu-şi mai are temeiul în indicativul Legii mozaice, ci în «Duhul». Insistînd asupra îndatoririlor practice ale credincioşilor şi opunînd «rodul Duhului» manifestărilor păcătoase ale «trupului», Sf. Pavel arată clar că «credinţa lucrătoare prin iubire» nu este credinţa singură, ci credinţa în Hristos şi fapta cea bună. Faptele de virtute creştină reprezintă sămînţa cea bună pe care credincioşii o seamănă în vederea recoltei eshatologice (6, 7—10).

La sfîrşit, Apostolul adaugă, cu propria-i mînă, un *epilog* (6, 11—18), în care reia ideile fundamentale ale cuprinsului Epistolei, punîndu-i încă o dată în gardă pe credincioşii galateni împotriva uneltirilor iudaizanţilor.

Epistola se încheie cu obişnuita binecuvîntare.

COMENTARIU

A.

ADRESĂ ŞI SALUTARE (1, 1—5)

(1) Pavel, apostol nu de la oameni, nici prin om, ci prin Iisus Hristos şi prin Dumnezeu Tatăl, Care L-a înviat pe El din morţi (2) şi toţi fraţii cei împreună cu mine, Bisericilor Galatiei, (3) har vouă şi pace de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la Domnul Iisus Hristos, (4) Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată din veacul cel rău de acum, după voia lui Dumnezeu şi a Tatălui nostru. (5) A Căruia să fie slava în vecii vecilor. Amin.

Epistolele pauline încep cu o salutare, după modelul obişnuit al corespondenţei antice [160] : *A* către *B*, salutare (Fapte 23, 26). Adresa şi salutarea Epistolei către Galateni, deşi urmează şi ele tipul epistolar antic, sînt dezvoltate de aşa manieră încît încă de aici apar clar cele două mari idei ale Epistolei : autoritatea apostolică a Sfîntului Pavel şi mîntuirea prin harul lui Hristos [160 bis].

(1, 1) Potrivit stilului epistolar al vremii, autorul îşi etalează de la început numele şi calitatea. Pavel (Παῦλος = *mic, slăbuţ)* este numele greco-roman al iudeului Saul (= *cel dorit)* [161].

Titlul de «apostol», alături de numele Sfîntului Pavel, apare în aproape toate Epistolele pauline (fac excepţie I şi II Tesaloniceni, Filipeni şi Filimon). Acest titlu are aici o semnificaţie cu totul aparte. Din Epistolă rezultă că adversarii Sfîntului Pavel îi contestau calitatea de apostol. Ei susţineau că, deoarece n-a fost martor ocular şi auricular al vieţii şi operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos, Sf. Pavel nu poate fi altceva decît un «apostol de la oameni», adică un trimis al celorlalţi apostoli sau al unei oarecare autorităţi bisericeşti.

160. Otto Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe ; ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, Stuttgart, 1933 ; R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York, 1966, mai ales capitolul intitulat «The Letter : Form and Style», p. 250—274 ; G. Luck, *Brief und Epistel in der Antike*, în «Altertum», VII (1961), p. 77—84 ; Gordon J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century*, în CBQ, XXVIII (1966), p. 465—477 etc.

160 bis. Este de remarcat paralelismul între prologul Epistolei către Galateni (1, 1—5) şi cel al Apocalipsei (1, 4—6) :

Pavel...	Ioan,
Bisericilor Galatiei,	celor şapte Biserici care sînt în Asia,
har vouă şi pace	har vouă şi pace
de la Dumnezeu Tatăl	de la Cel ce este şi Cel ce era şi Cel ce vine...
şi de la Domnul Iisus Hristos...	şi de la Iisus Hristos...
Căruia fie slava în vecii vecilor. Amin.	Lui fie slava şi puterea în vecii vecilor. Amin.

(A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford, 1964, p. 60—62).

161. Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *Saul din Tars* (Seria teologică, nr. 14), Sibiu, 1939, p. 18.

Sf. Pavel arată de la început că el este «apostol nu de la (ἀπό) oameni, nici prin (διά) om». Oamenii, oricare ar fi ei, nu sînt nici sursa (la care se referă prima prepoziţie) şi nici mijlocul de transmitere (cum precizează a doua prepoziţie) a apostolatului paulin [162]. El a primit apostolatul nemijlocit de la şi «prin Iisus Hristos şi (prin) Dumnezeu Tatăl» Dumnezeu Tatăl nu este a doua sursă a apostolatului paulin. Conjuncţia καὶ (= *şi*) arată aici că Iisus Hristos şi Dumnezeu Tatăl nu sînt separaţi în mintea Sfîntului Pavel, în ce priveşte relaţia Lor cu apostolatul său. Apostolatul său se întemeiază deci numai pe θέλημα θεοῦ, după cum spune el însuşi la începutul altor Epistole (I şi II Cor., Efes., Col., II Tes.). Textele din Gal. 1, 15—16 şi 2, 1 subliniază alegerea divină a Apostolului Pavel şi caracterul revelat al Evangheliei (1, 16), care i s-a încredinţat de către Dumnezeu (2, 7) [163].

Sf. Pavel pune aici în relaţie chemarea sa apostolică cu învierea lui Iisus Hristos [164]. Între învierea Mîntuitorului şi evenimentul chemării la apostolat a Sfîntului Pavel există o relaţie esenţială, evidenţiată de Apostol în mai multe locuri din Epistolele sale (I Cor. 9, 1; 15, 8; Ef. 1, 19—20). De la Hristos Cel înviat a primit el, Saul din Tars, chemarea apostolică, cu ocazia cutremurătoarei întîlniri de pe drumul Damascului (Fapte 9, 1 şi urm.; 22, 6 şi urm.; 26, 12 şi urm.) [165], iar moartea şi învierea Mîntuitorului constituie esenţa predicii pauline. Sf. Ioan Gură de Aur scrie că, celor ce căutau îndreptarea prin Lege, «Apostolul le aminteşte pe drept cuvînt de ceea ce face Legea inutilă, anume de binefacerile crucii şi ale învierii ce sînt dăruite acum tuturor» [166].

Termenul ἀπόστολος înseamnă «trimis». Însuşi Mîntuitorul se prezintă drept «trimisul» lui Dumnezeu Tatăl (Matei 15, 24; Marcu 9, 37; Luca 4, 18). Apostolul este nu numai mesagerul, ci şi delegatul, reprezentantul autorizat al celui care l-a trimis [167]. Conceptul de «apostol» poate fi pus în relaţie cu instituţia juridică iudaică numită שליח (šə-*liach*, formă aramaică de la ebraicul *şalah)*, ale cărei origini datează din epoca de după exilul babilonean (cf. II Cron. 17, 7—9; I Ezdra 4, 14;

162. Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, 1, foloseşte ambele prepoziţii, într-o frază modelată după exprimarea paulină: «n-a dobîndit această slujire... nici de la (ἀπό) el însuşi, nici prin (διά) oameni»; cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 27, nr. 3.

163. O. Haas, *Berufung und Sendung Pauli nach* Gal. 1, în «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», XLVI (1962), p. 81 şi urm.; K. Kertelge, *Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung*, în BZ, NF, XIV (1970), p. 161—181 (mai ales p. 164—169).

164. Prezentarea lui Dumnezeu Tatăl drept «Cel ce L-a înviat pe El (pe Iisus) din morţi» revine des în epistolele pauline (Rom. 4, 24; 8, 11; 10, 9; I Cor. 6, 14; 15, 12; II Cor. 4, 14; Efes. 1, 20; Col. 2, 12; I Tes. 1, 10; cf. Fapte 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 10; 13, 30. 37).

165. Gala Galaction, *De la «mormîntul gol» la porţile Damascului*, în ST, seria II, III (1951), nr. 7—8, p. 38 şi urm.; cf. Idem, *Din exegeza Noului Testament*, BOR, LXVI (1948), nr. 11—12, p. 572 şi urm.

166. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Epistolam ad Galatas*, P.G., LXI, 615.

167. Termenul apare cu acest sens şi în III Regi 14, 6 (Aquila); Is. 18, 2 (Simmach); precum şi la Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice*, XVIII, 300; Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 75, 3.

6, 13; 7, 14) și care exprimă clar ideea de reprezentare[168]. În Biserica veacului apostolic, Apostolii reprezentau însuși glasul lui Hristos[169].

Denumirea de «apostol» este dată în Noul Testament și altor persoane decît celor doisprezece ucenici aleși de Mîntuitorul. Este adevărat că la început acest titlu a fost rezervat numai Celor Doisprezece «și faptul că primul act al celor 11, după moartea lui Iuda, a fost alegerea unui bărbat care să completeze locul vacant, arată că ei credeau că numărul lor era fixat cumva la 12»[170]. În afară de acest fapt nu avem însă în Noul Testament nici un indiciu că acest număr trebuia să rămînă neschimbat. Dimpotrivă, Sf. Pavel este acceptat curînd ca al 13-lea (fără ca acest număr să fie pomenit). Convinși fiind că Mîntuitorul Cel înviat poate să-și mai aleagă un apostol și după înălțarea Sa la ceruri, Apostolii cei de mai înainte nu fac nici o mențiune despre numărul «complet» de 12 atunci cînd se pune problema apostolatului Sfîntului Pavel. Cu atît mai mult cu cît apostolatul paulin avea o destinație aparte: era un apostolat al netăierii împrejur (Gal. 2, 8). Sfîntul Pavel este astfel apostol în sensul cel mai înalt, cel mai restrîns al cuvîntului. După cum precizează Sf. Pavel în Epistola de față, Apostol al lui Iisus Hristos este numai cel încredințat de Mîntuitorul Însuși cu această misiune (1, 11—12)[171]. Această condiție o împlinesc numai cei 12 + Sf. Apostol Pavel, care formează grupul apostolilor propriu-ziși (cf. Gal. 2, 7—9). Dacă în Noul Testament sînt numite «apostoli» și alte persoane (ca de exemplu Barnaba, Fapte 14, 4), nimeni nu încearcă să-i pună pe aceștia pe același plan cu apostolii propriu-ziși, deoarece ei n-au fost instituiți în apostolat de către Însuși Iisus Hristos. Ei sînt trimiși ai apostolilor propriu-ziși, sînt «apostoli ai Bisericilor», cum îi numește Sf. Pavel (II Cor. 8, 23; cf. Rom. 16, 7; Filip. 2, 25). Mulți propovăduiau pe Hristos în Biserica primară, dar oficiul de apostol este încredințat numai celor 12 și Sfîntului Pavel; numai prin oficiul lor Biserica este «apostolică» și numai prin ei s-a transmis harul preoției sacramentale care asigură «succesiunea apostolică».

168. În *Mișna Berakot*, V, 5 citim: «Trimisul unui om este ca însuși cel ce l-a trimis». Rabinii trimiși în diaspora de către autoritatea centrală mozaică și pentru care termenul *șeluchim* este folosit în sens propriu, sînt reprezentanții acestei autorității; H. Schlier, *op. cit.*, p. 26—27.

169. Cu privire la ἀπόστολος, vezi importantul articol al lui K. H. Rengstorf, în TWNT, I, p. 406—446, precum și J. B. Lightfoot, *The Name and the Office of an Apostle*, în *op. cit.*, p. 92—101; E. de Witt Burton, Excursul I: 'ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ, *op. cit.*, p. 363—384; P. Batiffol, *L'apostolat*, în RB, XV (1906), p. 520—532; G. Saas, *Apostelamt und Kirche. Eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffes*, Munich, 1939; E. Käsemann, *Die Legimität des Apostels*, în ZNW, XLI (1942), p. 33—71; H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, în «Studia Theologica», I (1947), p. 96—130; E. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese*, în ZKT, LXXVIII (1956), p. 169—193 și 257—305; L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre «Apostolos» dans le Nouveau Testament*, în RSR, XLVIII (1960), p. 76—92; Pr. Ioan Mircea, *Apostolatul după Noul Testament*, în ST, seria II, XXII (1970), nr. 7—8, p. 547—564; R. Schnackenburg, *Apostel vor und neben Paulus*, în volumul aceluiași «Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschrift und Wandel», München, 1971, p. 338—358 (unde se află și o bogată bibliografie) etc.

170. G. Duncan, *op. cit.*, p. 4.

171. Prof. Dr. G. L. Munteanu, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni — Comentar*, Cluj, 1940, p. 45.

(1, 2). Sf. Pavel scrie Epistola nu numai în numele său, ci și în numele tuturor fraților care se află împreună cu el. «Toți frații» sînt toți însoțitorii lui în momentul scrierii Epistolei (cf. I Cor. 1, 1; II Cor. 1, 1; Filip. 1, 1; Col. 1, 1; I Tes. 1, 1; II Tes. 1, 1)[172], sau chiar toți creștinii din Efes care erau împreună cu Apostolul (σύν ἐμοί) în momentul scrierii Epistolei, pomenirea lor aici dînd o greutate deosebită apărării Sfîntului Pavel împotriva adversarilor săi și ai «evangheliei» sale[173]. Epistola nu mai face în continuare nici o aluzie la acești «frați»; începînd cu vers. 6, Apostolul se va exprima la persoana I («Mă mir...»).

Pluralul ταῖς ἐκκλησίαις (= Bisericilor) ne arată pe de o parte că Epistola către Galateni este o circulară, adresată mai multor comunități (= biserici) (ca și Epistola către Efeseni), iar pe de altă parte că tulburarea iudaizantă (1, 7) a cuprins toate comunitățile galatene. La expresia «bisericilor Galatiei» Apostolul nu adaugă nici o precizare din cele care îi erau obișnuite (cf. II Cor. 1, 1; I Cor. 1, 2 etc.): «a lui Dumnezeu», «frați», «sfinți» etc. Apostolul nu adaugă nici un cuvînt de laudă la adresa credincioșilor galateni, nu introduce nici măcar o rugăciune de mulțumire pentru credința și rîvna lor, cum face în alte Epistole. «Tonul este de o răceală voită»[174]. Întreaga Epistolă va fi marcată de această sobrietate: Sf. Pavel se va adresa membrilor acestor Biserici numai cu vocativul ἀδελφοί = fraților (1, 11; 3, 15; 4, 12. 28. 31; 5, 11. 13; 6, 1. 18), fără nici un alt calificativ. Nici o altă Epistolă paulină nu este atît de lipsită de efuziuni sentimentale.

Totuși, Apostolul nu le refuză comunităților galatene denumirea de «biserici». Această denumire — scrie Sf. Ioan Gură de Aur — «trebuie să-i facă să roșească și să-i restabilească în unitate. Căci cei ce sînt împărțiți în mai multe grupări nu merită de fapt să primească un astfel de titlu»[175].

(1, 3). În loc de salutarea din epistolele antice profane, Sf. Pavel adresează ca de obicei corespondenților săi o binecuvîntare. În Epistolele pauline, salutarea și binecuvîntarea finală sînt formulate în termeni asemănători. Probabil că forma acestor elemente din Epistolele pauline este preluată din cultul creștin primar. După cum scrie un comentator, «versetele 3—5 sînt scrise de la început pînă la sfîrșit în limbaj liturgic»[176]. Ca și începutul și sfîrșitul Epistolelor pauline, tot așa începutul și sfîrșitul cultului divin al Bisericii primare erau marcate de o binecuvîntare[177]. De altfel, încă în cadrul cultului iudaic, binecuvîntarea (ברכה *beracah*) avea un rol important. (Num. 6, 22—27; III Regi 8, 14. 55). Ea nu este nici urare, nici simplă rugăciune, ci «un act liturgic pe care îl putea îndeplini numai o persoană autorizată»[178].

172. Așa Lagrange, *op. cit.*, p. 3; Lightfoot, Lipsius, Burton ș.a., în comentariile lor asupra acestui verset; U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes*, Köln, 1972, p. 43—44.

173. Așa Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Ieronim, precum și mai mulți comentatori moderni (Schlier, Munteanu etc.). 174. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 20.

175. *Op. cit.*, P.G. LXI, 616.

176. J. Bligh, *Galatians. A Discussion of St. Paul's Epistle* (Householder Commentaries, 1), London, 1969, p. 66.

177. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 31.

178. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 20—21; vezi și N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo, 1941, p. 8 și urm.; G. Delling, *Zusammengesetze Gottes- und Christusbezeichnungen*

Cuvîntul χάρις are un sens specific creştin. El nu este folosit în salutările epistolografiei antice extracreştine [179]. În Epistola către Galateni, acest cuvînt apare în cele trei sensuri pauline principale: a) în sensul de bunăvoinţă a lui Dumnezeu pentru credincioşii săi — sens preluat din Vechiul Testament (Gal. 1, 3; cf. I Cor. 1, 3; II Cor. 1, 2 etc.); b) în sensul de iertare, răscumpărare adusă lumii prin jertfa lui Hristos (1, 6; 2, 21; 5, 4); c) în sensul de har al apostolatului care a fost acordat Sfîntului Pavel (1, 15; 2, 9).

Εἰρήνη (= pace) este echivalentul ebraicului שלום = *şalom* [180]. În Vechiul Testament şi mai ales la profeţi, pacea are un sens profund, de mîntuire mesianic-eshatologică. Sf. Apostol Pavel are în vedere acest sens profund, «pacea» fiind raportată la Hristos şi la opera sa mîntuitoare. Pacea este efectul şi rezultatul acţiunii binefăcătoare a lui Dumnezeu asupra omului prin har. Harul este începutul vieţii duhovniceşti, iar pacea este împăcare cu Dumnezeu. Pentru Bisericile din Galatia, unde exista pericolul căderii din harul lui Dumnezeu (2, 21; 5, 2—4) şi unde pacea era serios ameninţată (5, 15), această binecuvîntare adresată de Apostol are o semnificaţie particulară [181].

Harul şi pacea vin «de la Dumnezeu Tatăl şi de la Domnul Iisus Hristos» (v. 3 b). Iisus Hristos este numit alături de Dumnezeu Tatăl ca izvor al binecuvîntării: Apostolul evită să facă între ei vreo distincţie care ar marca un subordinaţianism oarecare. De fapt cele mai clare exprimări ale divinităţii lui Hristos în Noul Testament se găsesc în doxologii de natură liturgică (Rom. 9, 5; Evrei 1, 8; Ioan 1, 18 etc.) [182]. Şi titlul de «Domn» (Κύριος) dat aici lui Hristos, reprezintă o afirmare clară a divinităţii Sale. Κύριος este Stăpînul absolut şi Judecătorul eshatologic al lumii (I Cor. 8, 6; 13, 3 etc.).

Moartea şi învierea răscumpărătoare a lui Hristos ne-au conferit înfierea divină. De aceea, toţi creştinii care participă la harul dumnezeiesc prin Iisus Hristos I se pot adresa lui Dumnezeu cu cuvintele «Tatăl nostru» [183].

(1, 4). Comentatorii mai noi cred că avem aici o mărturisire de credinţă prepaulină, o formulă soteriologică a Bisericii primare [184]. Ei vor-

in den Paulusbriefen, în vol. aceluiaşi: «Studien zum N.T. und zum helenistischen Judentum», Göttingen, 1970, p. 417 şi urm. (mai ales p. 424).

179. E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Komm. N.T. Meyer, IX/2), Göttingen, 1968, p. 33, scrie: «În scrisorile iudaice se găseşte uneori ἔλεος alături de εἰρήνη, dar niciodată nu apare χάρις».

180. Pentru εἰρήνη, vezi articolul lui G. von Rad şi W. Foerster în TWNT, II, p. 398—416, precum şi următoarele monografii: H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, ed. a II-a, Trier, 1967, p. 64—95; W. Eisenbeis, *Die Wurzel* שלם *im Alten Testament* (BZAW, 113), Berlin, 1969; H. H. Schmid, *«Frieden» im Alten Orient und im Alten Testament*, Stuttgart, 1971.

181. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 616—617.

182. A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, London, 1962, p. 58—60.

183. În unele manuscrise (B, D, F, G, H, K, L, 31, 1908 etc.), ἡμῶν apare după κυρίου. Totuşi varianta acceptată în ediţia Nestle este cea mai probabilă (cf. Rom. 1, 7; I Cor. 1, 3; II Cor. 1, 2; Efes. 1, 2; Filip. 1, 2; Col. 1, 2; Filim. 3).

184. K. Romaniuk, *L'origine des formules pauliniennes «Le Christ s'est livré pour nous», «Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous»*, în NT, V (1962), p. 55—76; W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff den Dahingabe im Neuen*

besc despre «rădăcinile iudaice, fără îndoială apocaliptice»[185] ale textului din Gal. 1, 4 şi scot în evidenţă particularităţile de vocabular ale acestui text[186], susţinînd că avem aici una din exprimările dogmaticoliturgice cele mai vechi ale creştinismului apostolic[187].

Prima parte a acestei formule hristologic-soteriologice este construită pe baza celebrului text mesianic din Isaia 53 (vers. 6 : *Şi Domnul a făcut să cadă asupra Lui păcatele noastre* ; vers. 12 : *Şi El a purtat fărădelegile multora şi S-a dat pentru păcatele lor*)[188]. Iisus Hristos S-a dat (διδόναι = παραδιδόναι, cf. 2, 20 : *şi S-a dat pe Sine pentru mine* ; Rom. 4, 25 ; I Tim. 2, 6 ; Tit 2, 14)[189] pentru (ὑπέρ)[190] păcatele noastre, adică *din cauza* păcatelor noastre, dar şi *cu scopul* de a ne izbăvi din aceste păcate, oferindu-ne darul vieţii Sale. Păcatele noastre au fost motivul, iar izbăvirea din ele a fost scopul morţii de bunăvoie a Mîntuitorului Hristos. Expresiile *pentru păcatele noastre* (Gal. 1, 4 ; I Cor. 15, 3), *pentru noi* (Rom. 8, 31 ; Gal. 3, 13) şi *pentru voi* (I Cor. 1, 13 ; cf. Marcu 14, 24 ; I Tim. 2, 6 ; Tit 2, 14) cu referire la jertfa lui Hristos, sînt paralele : ele arată, toate, că Hristos a primit să moară de bunăvoie, din iubire pentru om (cf. Gal. 2, 20 ; Efes. 5, 2. 25).

Dacă în prima parte a versetului, opera mîntuitoare a lui Hristos este înfăţişată ca un fapt, partea a doua (4b), introdusă prin prepoziţia ὅπως ne arată scopul acesteia : *ca să ne scoată* (ἐξέληται) *pe noi din veacul cel rău de acum*. Verbul ἐξαιρέω = *a smulge*, înseamnă aici *a elibera*. În Septuagintă el traduce diferite verbe ebraice referitoare la eliberare şi mîntuire, mai ales hifilul נצל = *naţal* (Ieş. 3, 8 ; Ier. 34, 13 ; I Regi 17, 36 ; Is. 31, 5 etc)[191]. H. Schlier[192] notează că acest verb implică ideea de violenţă (cf. Fapte 6, 10, 34 ; 12, 11 ; 23, 27 ; 26, 17). Folosirea acestui verb (numai aici în epistolele pauline) presupune că noi (creştinii, în general) am fost sub dominaţia unei puteri vrăjmaşe (Matei, 5, 21 ; 18, 9 etc.).

«Veacul de acum» (ὁ αἰὼν ἐνεστώς) este egal cu «veacul acesta» (αἰὼν οὗτος) şi caracterizează lumea prezentă, care e opusă lumii viitoare (αἰὼν

Testament, Zürich-Stuttgart, 1967, p. 234—236, 248, 273—278 ; F. Mussner, *op. cit.*, p. 50 ş.a.

185. F. Bovon, *Une formule prépaulinienne dans l'Epître aux Galates (Ga. 1, 4—5)*, în vol. : «Paganisme, Judaïsme, Christianisme — influences et affrontements dans le monde antique» — Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, 1978, p. 91.

186. *Ibid.*, p. 92—93. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Cristenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des N.T., 5), Göttingen, 1967, p. 113, nota 2, scrie că vocabularul din Gal. 1, 4 este «ganz unpaulinisch».

187. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum N.T., 7), Gütersloh, 1972, p. 55 şi urm.

188. J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament*, London, 1965, p. 39—40, arată că, în afară de Is. 53, nu există în Vechiul Testament o altă afirmaţie corespunzătoare lui «El a murit pentru păcatele noastre».

189. N. Perrin, *The Use of* (παρα) διδόναι *in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament*, în vol. «Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde» — J. Jeremias zum 70. Geburstag, editat de Chr. Burchard şi B. Schaller, Göttingen, 1970, p. 204 şi urm.

190. Deşi unele manuscrise (p. 46, ℵ*, A, K, D, G ş.a.) au περί, totuşi evidenţa internă este în favoarea lui ὑπέρ, vezi Burton, *op. cit.*, p. 13.

191. Forma medie ἐξαιρεῖσθαι apare în Septuaginta de 137 ori ; vezi F. Bovon, *art. cit.*, p. 97—105. 192. *Op. cit.*, p. 34, n. 2.

μέλλων, Rom. 8, 38). 'O αἰών e folosit aici în loc de ὁ κόσμος (ca în I Cor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18—19). Opoziția între cele două «veacuri» își are originea în literatura apocaliptică iudaică [193]. Veacul de acum este «rău», deoarece e stăpînit de rău, de păcat (I Ioan 5, 19: «lumea întreagă zace sub puterea celui rău»; cf. Matei 16, 14; Luca 4, 6; I Cor. 2, 6—8; II Cor. 4, 4; Efes. 2, 1—2) [194]. Cei care se împărtășesc de binefacerile morții lui Hristos, «Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre», au fost izbăviți de păcat și totodată au fost scoși «din veacul cel rău de acum», astfel încît ei nu mai sînt «din lume» (Ioan 15, 19; cf. I Ioan 2, 15—17; 3, 13; 4, 5), ci «din Dumnezeu» (I Ioan 4, 4). Înainte de a-l cunoaște pe Hristos, oamenii umblau «potrivit veacului lumii acesteia» (Efes. 2, 2). Prin Hristos, ei au intrat deja în alt eon, cel al harului și al adevărului (Ioan 1, 17). Creștinii participă deja la această lume viitoare; trăind «în această lume, ei nu mai sînt victimele puterilor lumii» [195]. Unul din aspectele eshatologice ale vieții și conștiinței Bisericii — scrie un teolog ortodox — «este calitatea sa de a fi dintr-o altă lume. Biserica este o comunitate a noului eon. Ea nu aparține lumii, ci lui Dumnezeu, Care, prin jertfa lui Hristos, îi smulge pe credincioși ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ (= *din veacul cel rău de acum*, Gal. 1, 4). Biserica, în virtutea actului eshatologic al lui Dumnezeu în Hristos, transcende istoria și se ridică deasupra domeniului ordinei sociale și a posibilităților umane» [196].

Expresia «după voia lui Dumnezeu și a Tatălui nostru» se referă la tot ceea ce precede: atît jertfa lui Hristos, cît și urmările ei în viața credincioșilor sînt conforme voii lui Dumnezeu [197]. Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «Iudeii își închipuiau că nu se supun lui Dumnezeu, Care le-a dat Legea (dacă cred în Hristos); ei nu îndrăzneau să părăsească Legea cea veche pentru a o primi pe cea nouă. Apostolul corectează și această idee falsă, declarîndu-le că aceasta este buna plăcere a Tatălui» [198].

Sf. Apostol Pavel folosește de mai multe ori substantivul θέλημα pentru a sublinia suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei, în general, precum și asupra episoadelor ei particulare (Rom. 1, 10; I Cor. 1, 1; Col. 1, 9). Aici Apostolul afirmă inițiativa lui Dumnezeu Tatăl în ce privește actul de mîntuire realizat prin jertfa lui Hristos.

(1, 5) P. Billerbeck [199] zice aici că Sf. Pavel, ca un rabin, își întrerupe sau își încheie raționamentul printr-o exclamație doxologică. S-ar putea, însă, ca motivul inserării acestei doxologii aici (o astfel de doxologie, la

193. H. Sasse, art. αἰών, în TWNT, I, p. 197—209; E. C. E. Owen, Αἰων *pun* αἰώνος, în JTS, XXXVII (1936), p. 265—283; Burton, *op. cit.*, anexa X: 'Ενεστώς, p. 432—433.

194. Expresia «veacul cel rău» apare și în 1QpHab, V, 7—8 și D, XV, 7.

195. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 21. O. Culmann (*op. cit.*, p. 31 și urm.) susține că la Sf. Pavel există un dualism între timp și eternitate. Trebuie însă precizat faptul că acest dualism se exprimă în cadrul unei concepții liniare a timpului. Se poate spune că eternitatea a intrat în timpul nostru prin Iisus Hristos.

196. Pr. Prof. T. Stylianopoulos, *Aspects historiques et eschatologiques de la vie de l'Église d'après le Nouveau Testament*, în «Procès-verbaux du deuxième Congrès de théologie orthodoxe, à Athènes, 19—29 Août 1976», ed. de Prof. Savas Chr. Agourides, Athènes, 1978, p. 182.

197. Formula «după voia lui Dumnezeu» apare și în manuscrisele de la Qumran; vezi F. Nötscher, *Zur theologische Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, p. 175—176.

198. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 619.

199. În H. L. Strack și P. Billerbeck, *Commentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, München, 1926, p. 64.

sfîrşitul părţii introductive, nu se găseşte în nici o altă epistolă paulină) să fie altul : Apostolul vrea să arate că slava, lauda e numai a lui Dumnezeu şi a lui Hristos. Dacă el se prezintă cu titlul atît de vrednic de cinste de Apostol al lui Hristos (1, 1), n-o face pentru că umblă după lauda oamenilor (1, 10), ci pentru că recunoaşterea autorităţii sale apostolice e indisolubil legată de recunoaşterea adevărului evangheliei sale [200].

În epistolele pauline doxologia se adresează lui Dumnezeu Tatăl (Rom. 7, 25 ; 9, 5 ; 11, 36 ; II Cor. 9, 15 ; Efes. 3, 20—21 ; Filip. 4, 20 ; I Tim. 1, 17) sau lui Iisus Hristos (II Tim. 4, 18 ; Evrei 13, 21). Aici doxologia (δόξα) [201] se adresează lui Dumnezeu Tatăl, deşi nu este exclus ca ea să se refere şi la Hristos, căci Apostolul nu foloseşte niciodată un pronume plural pentru a se referi la Tatăl şi la Fiul : Dumnezeu este Unul [202].

Verbul subînţeles este probabil «a fi», la indicativ (ἐστίν) sau la optativ (εἴη). Grecii ziceau εἰς τὸν αἰῶνα (= *pe totdeauna, în veci*) ; adaosul τῶν αἰώνων are savoare ebraică [203]. În opera eliberatoare a lui Iisus Hristos este angajată slava lui Dumnezeu. A adăuga la această eliberare alte iniţiative religioase, cum vor să facă galatenii, înseamnă a atenta la această slavă.

'Αμήν (ebr. אמן = *amen*, un adverb derivat de la אמן *aman* (= *a fi tare, ferm*, la hifil, *a crede, a ţine cu tărie, a avea încredere*) a intrat în Noul Testament din vocabularul ebraic. În Vechiul Testament, termenul e folosit ca o confirmare a unui jurămînt (Num. 5, 22 ş.a.), sau ca o concluzie solemnă şi o confirmare a unei doxologii sau a unei rugăciuni (Neem. 8, 6 ; Ps. 40, 13 etc.) [204]. Ca şi în alte doxologii din epistolele pauline, termenul are aici un rol aclamativ.

B.

CUPRINSUL EPISTOLEI (1, 6—6, 10)

Tema Epistolei : Există o singură Evanghelie (1, 6—10)

(6) Mă mir că aşa degrabă vă schimbaţi de la Cel ce v-a chemat în harul lui (Hristos) la altă evanghelie, (7) care nu este alta, numai că sînt unii care vă tulbură şi care voiesc să întoarcă Evanghelia lui Hristos. (8) Ci şi dacă noi înşine sau înger din cer v-ar propovădui altfel decît ceea ce noi am binevestit vouă, să fie anatema ! (9) Precum am spus mai înainte, vă spun şi acum încă o dată : dacă vă propovăduieşte cineva altfel decît aţi primit să fie anatema ! (10) Căci, acum, eu înduplec pe

200. Aşa explică Fer. Augustin, *In Epistolam ad Galatas*, P.L. XXXV, 2108 B.

201. Asupra conceptului δόξα (ebr כבוד), vezi art. lui G. von Rad şi G. Kittel în TWNT, II, p. 236—251 (mai ales p. 245 şi urm.) ; H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, în vol. «Besinnung auf das Neue Testament», Freiburg im Breisgau, 1964, p. 307—318 (cu bibliografie).

202. J. Bligh, *op. cit.*, p. 308—309.

203. «În vecii vecilor» (Filip. 4, 20 ; I Tim. 1, 17 etc.) este o formulă liturgică fixă, preluată de creştinismul primar din iudaism, care exprimă caracterul nelimitat al eternităţii.

204. H. Schlier, art. ἀμήν în TWNT, I, p. 339—342 ; A. Stuiber, *Amen*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum» (Münster), I (1958), p. 153—159 ; E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel «Amen»*, în «Kerygma und Dogma» (Göttingen), IV (1958), p. 129—141.

oameni, sau pe Dumnezeu? Sau caut să plac oamenilor? Dacă aş mai plăcea oamenilor, n-aş fi robul lui Hristos.

În loc de mulţumire adresată lui Dumnezeu, sau de o rugăciune de laudă şi cerere pentru credincioşi, care în alte epistole pauline urmează salutării introductive (Rom. 1, 8 şi urm.; I Cor. 1, 3 şi urm.; II Cor. 1, 3 şi urm.; Filip 1, 3 şi urm; Col. 1, 3 şi urm.; I Tes. 1, 2 şi urm.; II Tes. 1, 3 şi urm.), în Epistola de faţă, apare un reproş aspru, care exprimă surpriza şi indignarea Apostolului. Acest reproş va fi urmat de altele în cursul expunerii (3, 1—16; 4, 8—11; 5, 7—12).

Apostolul precizează de la început: nu există decît o singură Evanghelie a lui Hristos, cea pe care galatenii au primit-o prin propovăduirea sa; a pretinde să completezi această Evanghelie înseamnă în realitate a o denatura. Cel ce învaţă altceva, punînd astfel în pericol mîntuirea credincioşilor, să fie anatema! Asprimea Apostolului este impusă de gravitatea pericolului.

Datorită conţinutului acestei pericope şi poziţiei pe care o ocupă în cadrul ansamblului, sîntem îndreptăţiţi să considerăm această pericopă drept tema Epistolei către Galateni.

(1, 6) Apostolul se miră (θαυμάζω, numai aici şi în II Tes. 1, 10, la Sf. Pavel) de rapiditatea (οὕτως ταχέως înseamnă aici *atît de uşor*, cf. Ieş. 32, 8; Deut. 9, 16; Jud. 2, 17) cu care au cedat galatenii. Verbul μετατίθεσθαι apare rar în Noul Testament (Fapte 7, 16; Evrei 7, 12; Iuda 4). În scrierile antichităţii, acest verb e folosit adeseori pentru a indica o schimbare a părerii în politică, filozofie sau religie [205]. Într-un sens asemănător apare şi în Septuaginta (I Regi 21, 25; II Mac. 7, 24). Verbul este aici la prezent, avînd sens activ: criza este în plină desfăşurare.

Subiectul verbului τοῦ καλέσαντος (= *celui ce v-a chemat*) este Dumnezeu. În cincisprezece locuri din epistolele sale, Sf. Pavel atribuie «chemarea» lui Dumnezeu Tatăl (Rom. 4, 17; 8, 30; 9, 11. 24 etc.); numai o singură dată (Rom. 1, 6) chemarea e în legătură cu Iisus Hristos [206]. Cel ce adresează chemarea este Dumnezeu; această chemare se exprimă însă prin predica apostolică, pe temeiul operei mîntuitoare a lui Hristos. Astfel încît chemarea divină şi *kerygma* apostolică sînt identice. Dacă galatenii părăsesc Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel, ei părăsesc pe Dumnezeu şi pe Hristos. Sf. Ioan Gură de Aur scrie «Nu-i acuză că au părăsit Evanghelia, ci că au părăsit pe Dumnezeu, autorul chemării lor» [207].

Prepoziţia ἐν indică aici temeiul şi instrumentul chemării: posibilitatea şi eficienţa acesteia este asigurată de harul jertfei mîntuitoare a lui Hristos [208].

205. Lightfoot (*op. cit.*, p. 75) citează o paralelă interesantă din Polibius, XXVI, 2, 6: ταχέως καὶ τοὺς πολιτευομένους μεταθέσθαι πρὸς τὴν τῶν Ῥωμαίων αἵρεσιν. Diogene Laertius, VII, 37, 166, zice că filozoful Dionisie din Heracleea, care a trecut de la stoicism la epicureism, a primit supranumele de ὁ μεταθέμενος. Vezi mai multe exemple la E. Grässer, *Das eine Evangelium. Hermeneutische Erwägungen zu Gal. 1, 6—10*, în ZTK, LXVI (1969), p. 322.

206. K. L. Schmidt, art. καλέω, în TWNT, III, p. 488 şi urm.; D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (Stud. Frib., NF, 36), Freiburg, 1963.

207. *Op. cit.*, P.G., LXI, 621.

208. În unele mss., în loc de «Hristos», apare «Iisus Hristos» sau «Hristos Iisus», iar în altele lipseşte cu totul referirea la Hristos. Pe baza mărturiilor manuscrise, varianta acceptată pare cea mai probabilă.

Expresia «altă evanghelie», folosită de Sf. Pavel în legătură cu doctrina iudaizanților arată că predica acestora era opusă Evangheliei celei adevărate [209].

(1, 7) Apostolul se corectează : Evanghelia este una singură și deci e impropriu a se vorbi de o «altă» (ἄλλο este pleonastic, probabil o variantă stilistică a lui ἕτερον din versetul precedent) [210] evanghelie. Nu există (οὐκ ἔστιν) altă evanghelie. Evanghelia este vestea cea bună a mîntuirii prin harul lui Iisus Hristos. Doctrina iudaizantă nu merită numele de «evanghelie».

Tulburarea din Galatia nu are un motiv serios, cum ar putea fi o altă evanghelie. Numai că (εἰ μή) [211] sînt «unii» (Sf. Pavel îi indică de mai multe ori pe adversarii săi prin acest termen vag, Rom. 3, 8 ; I Cor. 4, 18 ; 15, 12 ; II Cor. 3, 1 ; 10, 2) care tulbură [212] sufletele credincioșilor. Prin această «tulburare» (cf. 5, 10 ; Fapte 15, 24) trebuie să înțelegem neliniștea provocată de scrupulele religioase ale credincioșilor galateni, care se vedeau îndemnați la adoptarea unor practici iudaice, prezentate drept indispensabile pentru mîntuire.

Iudaizanții «voiesc să întoarcă (sau : să schimbe) Evanghelia lui Hristos» ; predica lor era o pervertire sau o denaturare a Evangheliei celei adevărate [213]. «Evanghelia lui Hristos» este Evanghelia cea una, care conține adevărata învățătură despre Hristos, Evanghelia în care e prezent și lucrează Hristos. S. Lyonnet [214] scrie : «Evanghelia este mai mult decît un simplu mesaj, ea este iconomia cea nouă, instituția mîntuirii în care lucrează Însuși Hristos, prin prezența Sa dinamică (cf. I Tes. 2, 13 ; Rom. 1, 16 ; 15, 19)».

(1, 8) Versetul este introdus printr-un ἀλλά eliptic, cu sens adversativ. În fața pericolului pervertirii Evangheliei, Apostolul afirmă autoritatea permanentă a predicii pe care au auzit-o galatenii de la început (aoristul εὐηγγελισάμεθα arată că Apostolul are în vedere momentul precis al convertirii lor). El afirmă valoarea normativă a acestei predici de la început printr-o figură retorică : chiar dacă Apostolul însuși (ἡμεῖς se referă la Pavel singur, cf. vers. 9 și 11) sau un mesager ceresc (ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ) ar învăța pe galateni altceva, să fie anatema ! Expresia «înger din cer» este aici o hiperbolă retorică (ca în I Cor. 13, 1 : *De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor...)*. Incluzîndu-se pe sine însuși în a-

209. Pentru conținutul acestei «alte evanghelii», vezi *Introducerea*, precum și F. F. Bruce, *Galatian Problems : (3) The «Other» Gospel*, în BJRL, LIII (1970—1971), p. 253—271.

210. Aceasta este concluzia analizei lui Burton, *op. cit.*, excursul "ΕΤΕΡΟΣ *and* "ΑΛΛΟΣ, p. 420—422. "Ἄλλο nu trebuie, deci, legat de fraza care urmează («care nu este altceva, decît că sînt unii...»), cum fac Duncan (*op. cit.*, p. 18) și J. Bligh, *Galatians in Greek. A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians with Notes on the Greek*, University of Detroit Press, 1966, p. 80.

211. Pentru această expresie în sens exceptiv, cf. și Gal. 1, 19 ; 2, 16 ; Matei 12, 4 ; Marcu 13, 32 ; Luca 4, 26 ; Ioan 13, 10 ; Rom. 14, 14.

212. Verbul ταράσσειν e folosit într-un context politic de Aristofan, *Cavalerii*, 867: ταράττειν τὴν πόλιν ; ; cf. Schlier, *op. cit.*, p. 38, n. 4.

213. Μεταστρέφω indică o întoarcere, o schimbare în sens contrar (apare în Noul Testament numai aici și în Fapte 2, 20 ; Iacob 4, 9).

214. S. Lyonnet, *Les Epîtres de Saint Paul. Aux Galates. Aux Romains*, Paris, 1953, p. 22, nota d.

ceastă anatemă condiţională, Sf. Apostol Pavel respinge acuzaţia de inconsecvenţă pe care i-o aduceau adversarii săi. Παρά nu înseamnă neapărat «împotriva» ; termenul are aici mai degrabă sensul de «în loc de», «altfel decît» (cf. I Cor. 3, 11) : e vorba de o evanghelie substitutivă, care nu e în acord cu evanghelia paulină [215]. În spiritul Apostolului, inovaţiile iudaizante nu sînt adaosuri sau completări legaliste la învăţătura sa, ci ele se opun în mod fundamental Evangheliei.

Gravitatea acestor inovaţii explică anatema. Cuvîntul ἀνάθεμα este forma elenistică pentru clasicul ἀνάθημα, substantiv derivat de la verbul ἀνατίθημι (= *a pune pe ceva*, de exemplu în templu, de unde *a dedica*). În Septuaginta acest cuvînt îl traduce pe ebraicul חרם (cherem), care înseamnă o *persoană sau un lucru închinat (dedicat), avînd* şi sensul special de *dat (sau : dedicat) nimicirii, blestemat* (Num. 21, 3 ; Deut. 7, 26 ; Iosua 6, 17 ; 7, 1. 11 ; cf. Fapte 23, 12. 14 ; 1QS II, 15 şi urm. etc.) [216]. Cînd acest limbaj este transferat în Noul Testament, sensul poate fi numai acela că persoana anatemizată este lipsită de protecţia divină din Biserică şi încredinţată întunericului din afară, unde ea va fi expusă nimicirii din partea puterilor demonice. *Anatema* înseamnă, în Noul Testament, despărţirea de Hristos, excluderea de la viaţa în Hristos (Rom. 9, 3). Biserica are dreptul de a anatemiza (cf. I Cor. 5, 5). Acest din urmă text arată că anatema este disciplinară şi reversibilă : dacă păcătosul se pocăieşte, el poate fi reprimit în Biserică. O formulă asemănătoare celei de aici găsim la sfîrşitul Epistolei I Corinteni : «Cel ce nu iubeşte pe Domnul, să fie anatema !» (16, 22) ; această formulă este probabil prepaulină şi de origine liturgică [217].

În textul nostru, anatema apostolică are un scop îndoit : 1. să-i determine pe predicatorii iudaizanţi să-şi revizuiască atitudinea şi 2. să şocheze conştiinţa galatenilor, arătîndu-le gravitatea pericolului.

(1, 9) Apostolul repetă ceea ce le-a mai spus galatenilor cu o ocazie anterioară. Trecerea de la plural la singular (προειρήκαμεν — λέγω) ar putea indica faptul că el repetă acum (ἄρτι indică o diferenţă de timp între cele două momente) avertismentul dat galatenilor cîndva cînd el era împreună cu colaboratorii săi. Circumstanţa anterioară este, probabil, momentul celei de-a doua vizite a grupului misionar paulin în Galatia (Fapte 18, 23) [218].

Verbul παραλαμβάνειν (= *a primi de la cineva*) a devenit la Sf. Pavel termenul tehnic al *tradiţiei primite* (I Cor. 11, 23 ; 15, 1.3 ; Gal. 1, 9.12 ; Filip. 4, 9 etc.), aşa cum παραδιδόναι (= *a preda*) desemnează *tradiţia transmisă* (I Cor. 11, 2.23 ; 15, 3) [219]. Expresia «ceea ce aţi primit» este absolut

215. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 7 ; Schlier, *op. cit.*, p. 25 ş.a.

216. J. Behm, art. ἀνάθεμα, în TWNT, I, p. 356—357. «Anatema», ca formă de blestem, era cunoscută şi în păgînism, cum rezultă dintr-o inscripţie descoperită la Megara (la A. Deissmann, *Licht vom Osten*, ed. a IV-a, Tübingen, 1923, p. 74).

217. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, în TLZ, 1950, col. 227—230 ; J. A. T. Robinson, *Traces of a Liturgical Sequence in I Cor. 16, 20—24*, în JTS, IV (1953), p. 38—41.

218. Astfel explică Fer. Augustin (*Expositio Epistolae ad Galatas*, P.L., XXXV, 2108) precum şi majoritatea exegeţilor moderni.

219. Şi în iudaism termenii קבל — *kibbel* (= *a primi*) şi מסר — *masar* (= *a preda*) sînt folosiţi în legătură cu procesul de transmitere a tradiţiei ; cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, vol. II, Leipzig,

echivalentă după sens cu unica și adevărata Evanghelie a lui Iisus Hristos (1, 6—7), așa cum a fost și este propovăduită de Sf. Apostol Pavel. El repetă aici cu privire la vrăjmașii acestei Evanghelii : să fie anatema! Pe fondul acestei exclamații există certitudinea că Sf. Pavel a predicat în Galatia *toată* Evanghelia și *nimic altceva* decît Evanghelia lui Hristos. Pe de altă parte, el știe că în momentul scrierii Epistolei (verbul este aici la prezent!), «unii» (v. 7) propovăduiau o pseudoevanghelie în Galatia.

Textul din Gal. 1, 8—9, ca și alte texte pauline (I Cor. 5, 3 și urm.; 16, 22) demonstrează originea apostolică a anatemizării ereticilor practicată de Biserică. Vers. 9 arată, de asemenea, că exista o normă sau un «canon» (Gal. 6, 16) al predicării Evangheliei, care era clar conturat în sînul Bisericii primare, putîndu-se astfel determina în mod precis dacă propovăduirea cuiva este adevărată sau falsă [220].

(1, 10) Cuvintele mele pot să vă pară aspre — zice Apostolul — dar acum nu-i momentul de a căuta plăcerea oamenilor.

Se pare că Sf. Pavel răspunde aici unei acuzații, ale cărei ecouri le găsim și în alte epistole ale sale : iudaizanții îl vor fi acuzat că-i flatează pe păgîni, oferindu-le o intrare facilă în creștinism, cu scopul de a-și înmulți adepții (I Tes. 2, 4—6 ; II Cor. 3, 1 ; 4, 2 ; 5, 11 și urm. ; cf. II Cor. 10, 11).

Este neașteptată folosirea verbului πείθω cu θεός drept complement. În II Cor. 5, 11, folosind același verb, Apostolul prezintă opoziția dintre oameni și Dumnezeu : «...căutăm *să înduplecăm* pe oameni, dar lui Dumnezeu îi sîntem învederați». De aceea, R. Bultmann [221] crede că la întrebarea : «îi înduplec pe oameni ?», răspunsul este : «da» !, deoarece această expresie desemnează exercițiul normal al activității misionare : ce e mai natural pentru un predicator decît să caute a-i îndupleca pe oameni la adevărul Evangheliei ? Iar la întrebarea : «sau (înduplec) pe Dumnezeu ?», răspunsul este «nu !» [222]. Pentru majoritatea comentatorilor, însă, verbul acesta are un sens general : «Prin predica mea, eu fac lucrul oamenilor, sau al lui Dumnezeu ?». Sau putem accepta explicația lui G. Ricciotti [223], după care avem aici o figură retorică numită *zeugma*, care con-

1905, p. 115. Asupra tradiției la Sf. Pavel, vezi O. Cullmann, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme*, în RHPR, 1950, p. 12 și urm. ; L. Goppelt, *Tradition nach Paulus*, în «Kerygma und Dogma», IV (1958), p. 213—233 ; P. Fannon, *The Influence of Tradition in St. Paul*, în «Studia Evangelica», IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 292—307 ; G. E. Ladd, *Revelation and Tradition in Paul*, în vol. «Apostolic History and the Gospel» — Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce, ed. de W. W. Gasque și R. P. Martin, Exeter, 1970, p. 223—230 ; Pr. Drd. Alexandru Tudor, *Tradiția în epistolele pauline*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 557—567.

220. Luther, *op. cit.*, vol. XV, p. 72, vede aici o afirmare a principiului protestant «sola Scriptura» : «Pavel — zice el — pune totul împreună, fără alegere, persoana să, un înger din cer, învățătorii care sînt în lume și toți dascălii ce s-ar găsi și îi supune pe toți Scripturii... Nici o altă învățătură nu trebuie predată și ascultată în Biserică decît cuvîntul pur al lui Dumnezeu, sau atunci anatemă doctorilor și ascultătorilor și învățăturii lor». 221. Art. πείθω, în TWNT, VI, p. 2—3.

222. A. Feuillet, *Chercher à persuader Dieu (Ga. 1, 10a). Le début de l'Epître aux Galates et la scène matthéene de Césarée de Philippe*, în NT, XII (1970), p. 350—360, reia teza lui Bultmann, crezînd că-i găsește o confirmare în Matei 16, 13—23, unde Sf. Apostol Petru încearcă să-L *înduplece* pe Mîntuitorul de a evita patimile și moartea.

223. G. Ricciotti, *La lettere di San Paulo tradotte e comentate*, Roma, 1949, p. 215.

stă în a ataşa aceluiaşi adjectiv sau aceluiaşi verb două sau mai multe substantive, deşi în mod logic acesta nu se referă decît la unul dintre ele: «Eu încerc să înduplec, ziceţi voi? Dar pe Dumnezeu, nu pe oameni».

Expresia «a plăcea oamenilor» (ἀνθρώποις ἀρέσκειν) apare şi în I Tes. 2, 4, alături de «linguşire», «lăcomie» şi căutarea «măririi de la oameni» (v. 5—6); Apostolul scrie: «...vorbim, nu căutînd să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile» (v. 4 b)[224]. Ca şi adjectivul ἀνθρωπάρεσκος din Col. 3, 22 şi Efes. 6, 6, expresia aceasta implică o atitudine puternic dezaprobată de Sf. Pavel. El ştie că există o opoziţie fundamentală între favoarea oamenilor şi slujirea lui Dumnezeu (cf. Ioan 15, 18—21; 16, 2 şi urm.). Căci între «a plăcea cuiva» şi «a sluji cuiva» există o strînsă legătură[225]. Or, Apostolul nu voieşte să fie robul oamenilor, ci robul lui Hristos. La această stare de rob al lui Hristos l-a chemat Dumnezeu (Fapte 26, 16) şi cu acest titlu de cinste se prezintă el cititorilor săi (Rom. 1, 1; Filip. 1, 1)[226].

Iată, după Sfîntul Ioan Gură de Aur, răspunsul pe care Apostolul îl dă acuzaţiei iudaizante: «Dacă aş fi vrut să plac oamenilor, aş fi încă printre iudei, aş prigoni Biserica!»[227]. Dacă nu poate să proclame adevărul după voia lui Dumnezeu, el este gata să-i ofenseze pe oameni, proferînd anatema.

224. După Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 7, ἀρέσκεια nu este departe de κολάσεια (= *linguşire*); cf. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 86.

225. W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Leipzig, 1931, p. 100, n. 4.

226. Vezi G. Saas, *Zur Bedeutung von δοῦλος bei Paulus*, în ZNW, XL (1941), p. 24—32.

227. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 625.

PARTEA ÎNTÎI:

AUTOBIOGRAFIC — APOLOGETICĂ

(1, 11—2, 21)

Pentru a-i atrage pe credincioșii galateni la rătăcirile lor, iudaizanții căutau să știrbească autoritatea Apostolului. Mijlocul cel mai simplu era de a înfățișa predica lor drept Evanghelia vechilor Apostoli, care își primiseră misiunea de la Hristos. Pavel n-ar fi fost, după ei, decît delegatul acestor Apostoli, care și-ar fi trădat misiunea, schimbînd adevărata Evanghelie.

Sfîntul Apostol Pavel este conștient că între autenticitatea apostolatului său și autenticitatea Evangheliei pe care o propovăduiește există o legătură indestructibilă: cele două nu pot exista una fără cealaltă. Originea și conținutul Evangheliei sale îl autentifică drept adevărat Apostol al lui Iisus Hristos. Pe de altă parte, circumstanțele istorice ale convertirii sale, precum și ale activității sale misionare în perioada care a urmat, confirmă originea divină a apostolatului și a conținutului propovăduirii sale. Aceste două idei călăuzesc argumentarea Apostolului în această primă parte, autobiografic-apologetică, a Epistolei către Galateni.

Datele autobiografice cuprinse în această secțiune a Epistolei, date care acoperă mai mult de 20 de ani din viața Apostolului neamurilor, confirmă și completează fericit ceea ce Sf. Luca ne spune despre el în cartea Faptele Apostolilor [228].

A.

AFIRMAREA ORIGINII DIVINE A EVANGHELIEI PAULINE

(1, 11—12)

(11) Căci vă fac cunoscut, fraților, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om; (12) că nici eu n-am primit-o, nici n-am învățat-o de la om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos.

Aceste două versete anunță întreaga dezvoltare din partea întîi a Epistolei. În continuare (1, 13—2, 21), Sf. Pavel va căuta să dovedească

228. Asupra pericopei din Gal. 1, 11—2, 21, vezi F. F. Bruce, *Galatian Problems: (1) Autobiographical Data*, în BJRL, LI (1968—1969), p. 292—309 și Idem, *Further Thoughts on Paul's Autobiography. Galatians 1, 11—2, 14*, în vol. «Jesus und Paulus» — Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag, ed. de E. Earle Ellis și Erich Grässer, Göttingen, 1975, p. 21—29.

ceea ce a afirmat aici : Evanghelia pe care o propovăduieşte nu este după om, ci ea provine din descoperirea lui Iisus Hristos. De aceea, putem considera, pe drept cuvînt, că aceste două versete (11—12) constituie *tema părţii autobiografic-apologetice* a Epistolei.

(1, 11). Graba galatenilor de a accepta predica ereticilor iudaizanţi dovedeşte că în sufletele lor a încolţit îndoiala şi suspiciunea faţă de predica paulină. Iudaizanţii vor fi prezentat doctrina Apostolului neamurilor ca fiind în bună parte o invenţie omenească, susţinîndu-şi afirmaţiile despre obligativitatea practicilor legalist-mozaice cu texte din Vechiul Testament (deci : de origine divină). Faţă de aceste acuzaţii, Sf. Pavel afirmă, solemn, originea divină a conţinutului predicii sale, în contrast fie cu tradiţiile omeneşti, adică păgîne (cf. Col. 2, 8), fie cu interpretările cu totul personale ale Evangheliei apostolice.

Conjuncţia «căci» se referă la conţinutul vers. 6—9 ; vers. 10 apare ca o paranteză ,care întrerupe cursul firesc al argumentării.

Verbul γνωρίζω (= *vă fac cunoscut*) introduce adesea, în epistolele pauline, o secţiune nouă şi importantă (I Cor. 12, 3 ; 15, 1 ; II Cor. 12, 3 ; Fil. 1, 12 ; I Tes. 2, 1 etc.) [229]. Acest verb nu poate fi luat în sens strict : Sf. Pavel nu-i lăsase pe galateni în neştiinţă cu privire la originea divină a Evangheliei sale. Există în tonul exprimării, «dacă nu ironie, cel puţin o nuanţă de reproş» [230].

Cuvîntul εὐαγγέλιον, care apare de peste 70 ori în Noul Testament, este practic sinonim cu κηρύγμα, care apare numai de 8 ori, tot aşa cum verbele εὐαγγέλιζομαι şi κηρύσσω, folosite fiecare în Noul Testament, mai mult de 50 de ori, au acelaşi înţeles, în esenţă [231].

Prepoziţia κατά (= *după*) nu indică numai originea, ci şi natura acestei Evanghelii (aşa Bonnard, ad loc.). Expresia «nu după om» (cf. 3, 15 ; Rom. 3, 5 ; I Cor. 9, 8) indică în general calitatea Evangheliei pauline. Versetul următor va preciza în virtutea cărei cauze posedă ea această calitate.

(1, 12). Faţă de ceea ce a afirmat mai înainte, Apostolul adaugă : «Căci eu n-am primit Evanghelia de la vreun om, prin mijloacele obişnuite de comunicare, ci de la Însuşi Iisus Hristos, printr-o descoperire directă».

Conjuncţia γάρ exprimă aici opoziţia dintre doctrina omenească şi cea revelată. Negaţia οὐδέ se raportează la negaţia precedentă. «Căci nici eu...» este o aluzie la Cei Doisprezece : Sf. Pavel nu este cu nimic inferior acestora în ce priveşte originea Evangheliei sale [232]. El n-a primit [233], nici (οὔτε) [234] n-a învăţat Evanghelia de la oameni. Verbul ἐδιδάχτην nu are sens general, că adică Apostolul n-a primit niciodată

229. J. L. White, *Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letters*, în JBL, XC (1971), p. 94 consideră expresia «căci vă fac cunoscut, fraţilor...» o «disclosure formula» (formulă prin care se dezvăluie o taină).

230. Lagrange, *op. cit.*, p. 9.

231. W. Baird, *What is the Kerygma? A Study of I Cor. 15, 3—8 and Gal. 1, 11—17*, în JBL, LXXVI (1957), p. 184 şi urm.

232. Aşa Burton, *op. cit.*, p. 38—39 ; Schlier, *op. cit.*, p. 45 ş.a.

233. Pentru παραλαμβάνειν, vezi comentariul nostru ad 1, 9.

234. Forma οὐδέ, care apare în unele mss (p^{11}, B, D^c, K, L ş.a.) este desigur, o alterare a originalului (cf. Burton, *op. cit.*, p. 40).

elemente de doctrină creştină de la vreun om, ci un sens mai restrîns: Sf. Pavel n-a primit niciodată o instrucţie formală (de la Apostolii din Ierusalim, de pildă), *cu privire la ceea ce urma el să predice păgînilor.*

Termenul ἀποκάλυψις a primit valoare teologică numai în Septuaginta (cf. I Regi 2, 27; 3, 21; Isaia 52, 10; 56, 1)[235]. La Sf. Pavel, el indică descoperirea unui fapt deosebit, inaccesibil experienţei naturale şi se referă la: a) arătarea eshatologică (Rom. 2, 5; 8, 18 şi urm.; I Cor. 3, 13; II Tes. 2, 3. 6. 8); b) revelaţia apostolică (Gal. 1, 12. 16; Efes. 3, 3—5; Rom. 16, 25) şi c) descoperirea harismatică sau mistică (I Cor. 14, 6. 26. 30; Efes. 1, 17; Gal. 2, 2; Filip. 3, 15; II Cor. 12, 1. 7; I P. 1, 12); aceasta din urmă are loc, ca toate celelalte acte harismatice, pe terenul şi în limitele revelaţiei apostolice[236].

Autorul şi obiectul revelaţiei împărtăşite Sfîntului Pavel este Iisus Hristos: genitivul Ἰησοῦ Χριστοῦ este, în primul rînd, un genitiv subiectiv sau un genitiv al autorului, dar aceasta nu exclude ideea că Iisus Hristos este şi obiectul revelaţiei de care s-a împărtăşit Apostolul. Majoritatea comentatorilor cred că Sf. Pavel se referă aici la evenimentul decisiv de pe drumul Damascului, ceea ce nu exclude revelaţiile ulterioare de care el s-a învrednicit din partea Domnului. Este demn de notat că Gal. 1, 12 este singurul loc în care Apostolul se referă la convertirea sa folosind termenul «descoperire».

Pe baza raportului care există între Gal. 1, 12. 15—16, pe de o parte şi Matei 11, 25—27 şi 16, 17, pe de altă parte, s-a spus că ceea ce a primit Sf. Apostol Pavel prin descoperire este esenţa Evangheliei, anume faptul că Iisus este Hristos-Mesia şi Fiul lui Dumnezeu, Care a înviat şi şade de-a dreapta Tatălui şi că nu există mîntuire decît prin El[237]. Revelaţia nu exclude tradiţia, ca sursă a cunoştinţelor creştine ale Apostolului neamurilor. Între I Cor. 11, 23 şi urm. şi 15, 3 şi urm., unde Apostolul se referă explicit la date primite prin tradiţie şi Gal. 1, 11—17, unde el afirmă originea divină a Evangheliei sale, nu este, deci, contradicţie. «Descoperirea nu exclude ca anumite părţi ale problemei să fie cunoscute de mai înainte pe cale naturală, sau să fie amplificată după aceea, tot pe cale naturală»[238]. Sf. Pavel nu respinge, deci, rolul tradiţiei, nici nu se proclamă independent faţă de Biserică sau faţă de ceilalţi Sfinţi Apostoli. Ceea ce vrea să spună aici este că el nu s-a convertit la creştinism ascultînd predici ale oamenilor, ci în urma confruntării directe cu Iisus Hristos cel înviat, de la care a primit şi chemarea de Apostol. Ca şi ceilalţi Apostoli, el a primit în mod nemijlocit de la Hristos atît Evanghelia, cît şi apostolia.

235. A. Oepke, art. ἀποκάλυψις, în TWNT, III, p. 565 şi urm.

236. H. Schlier, *op. cit.*, p. 47.

237. Aşa Karl Kertelge, *Apokalypsis Iesou Christou (Gal. 1, 12)*, în vol. «Neues Testament und Kirche» — für Rudolf Schnackenburg, ed. de J. Gnilka, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 266—281. Încă Sf. Irineu, *Contra haereses*, III, XII, 9, P.L. VII, 902, scria: «Aceasta este taina despre care el (Sf. Pavel) zice că i s-a arătat prin descoperire, anume că Cel ce a pătimit sub Ponţiu Pilat, Acela este Domn al tuturor şi Împărat şi Judecător...».

238. Liviu G. Munteanu, *op. cit.*, p. 54—55. În acelaşi sens se exprimă G. E. Ladd, *art. cit.*, p. 239 şi urm. şi W. Baird, *art. cit.*, p. 187—191.

B.

DOVEZI AUTOBIOGRAFICE CARE CONFIRMĂ CĂ EVANGHELIA PAULINĂ NU ESTE «DUPĂ OM»

(1, 13—2, 21)

1. Conduita Apostolului înainte și după chemarea sa de către Dumnezeu (1, 13—24)

(13) Căci ați auzit de purtarea mea de odinioară în iudaism, că peste măsură prigoneam Biserica lui Dumnezeu și o pustiam pe ea ; (14) și spoream în iudaism mai mult decît mulți de aceeași vîrstă cu mine din neamul meu, fiind rîvnitor peste măsură datinilor mele părintești.

Versetele 13 și 14 înfățișează ceea ce am putea numi antecedentele Sfîntului Pavel în iudaism. În ce privește această perioadă anterioară chemării sale, Apostolul e convins că ostilitatea sa împotriva Bisericii și dorința sa de a fi un iudeu desăvîrșit sînt o garanție suficientă a faptului că întoarcerea operată în viața sa se datorează unei intervenții divine speciale.

(1, 13). Trecutul Sfîntului Pavel este presupus a fi cunoscut cititorilor. Pavel însuși (cf. Fapte 22, 2—21 ; 26, 4—23 ; I Cor. 15, 8—10 ; Filip. 3, 6 ; I Tim. 1, 3), dar, desigur, și adversarii săi, i-au informat pe galateni asupra lui Saul, prigonitorul Bisericii. Dar aceasta s-a întîmplat «odinioară» (ποτέ); contrastul dintre acest «odinioară» și «acum» este exprimat de Apostol în 1, 23.

Iudeii aveau un mod de viață care-i distingea de celelalte popoare. Pentru apărarea acestui «iudaism» (ἰουδαϊσμός), amenințat de tentativele de elenizare ale lui Antioh Epifanes, s-au ridicat la luptă Macabeii (II Mac. 2, 19. 21 ; cf. 8, 1 ; 14, 38). Dacă în cărțile Macabeilor acest «iudaism» definește religia iudaică în contrast cu elenismul, în textul nostru «iudaismul» denotă atitudinea celei mai mari părți a poporului iudeu, în contrast cu credința primilor creștini în mesianitatea lui Iisus [239]. Însă chiar în cadrele acestui «iudaism», Pavel alesese calea cea mai intransigentă, cea a fariseilor (Filip. 3, 5—6 ; II Cor. 11, 22).

Saul era nu numai iudeu și fariseu. El excela prin ura furibundă împotriva tinerei Biserici creștine, înrolîndu-se plin de zel în acțiunea de persecutare și nimicire a acesteia. Expresia καθ' ὑπερβολήν (= *peste măsură)* arată cu cît zel își desfășura tînărul fariseu această activitate. Verbele διώκω (= *a urmări cu ostilitate, a prigoni,* Rom. 12, 14 ; I Cor.

239. La Sf. Ignatie, *Epistola către Magnezieni*, VIII, 1 (ed. cit., p. 167) și *Ep. către Filadelfieni*, VI, 1 (ed. cit., p. 179), «iudaismul» apare în contrast cu conduita vieții creștine. Cuvîntul apare într-un singur text din scrierile rabinice, anume în *Ester Rabbah*, par. 7, 11, unde se spune că iudeii din Babilonia «nu și-au schimbat Dumnezeul și legea religiei lor, ci au rămas fermi în iudaismul lor» ; cf. K. G. Kuhn, art. ἰουδαϊσμός, în TWNT, III, p. 364.

4, 12 etc.)[240] și πορθέω (= *a devasta, a pustii*)[241], ambele la imperfect, subliniază continuitatea activității lui Saul de prigonire a Bisericii. «Prigoana dezlănțuită de Saul — scrie Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu — a luat proporții mult mai ample decît s-ar putea deduce din lectura fugară a fragmentelor în chestiune... Durata persecuției trebuie să fi fost apreciabilă și intensitatea ei, tot așa»[242].

Folosind expresia «Biserica lui Dumnezeu» (care redă formula ebraică קהל יהוה — *kehal Iahve*, Deut. 23, 2—3 ș.a.; cf. I Cor. 10, 32; I Tes. 1, 1; 2, 14), Sf. Pavel definește Biserica creștină ca adevăratul popor al lui Dumnezeu; ea este «Israelul lui Dumnezeu» — cum va spune mai departe Apostolul (Gal. 6, 16).

(1, 14). Verbul προκόπτω era termenul obișnuit pentru a indica dezvoltarea unui tînăr (cf. Luca 2, 52). Saul din Tars, care mai tîrziu se va revendica cu mîndrie ucenic al rabba-nului Gamaliel (Fapte 22, 3)[243], s-a remarcat în mod deosebit prin progresul său în «iudaism», depășindu-i cu mult pe cei de o vîrstă cu el din neamul său. Nu este vorba numai de un progres intelectual; cu vîrsta, el sporea și în zelul pentru Lege.

Zelul tînărului Saul era pur religios. Prin folosirea termenului ζηλωτής, Sf. Pavel nu vrea să spună că ar fi aparținut grupării extremiste a zeloților[244], deși e sigur că și el, ca orice fariseu, va fi fost animat de idealul de libertate națională a poporului iudeu. El era «plin de rîvnă pentru Dumnezeu» (Fapte 22, 3) și pentru «dreptatea cea din Lege» (Filip. 3, 6), care, pentru farisei, era inseparabilă de «tradițiile părintești» care o interpretau și o completau. Substantivul παράδοσις înseamnă «tradiție» sau «predanie»[245]. Aceste tradiții părintești sînt identice cu «datinile bătrînilor» (Matei 15, 2; Marcu 7, 3. 5) sau cu «datinile oamenilor» (Marcu 7, 8). Iosif Flaviu scrie că «fariseii au predat poporului unele rînduieli primite de la părinți care nu sînt scrise în Legea lui Moise; din acest motiv, secta saducheilor le respingea pe acestea, spunînd că trebuie ținute numai prescripțiile cele scrise și că nu trebuie observate cele

240. Gala Galaction, *De la «mormîntul gol» la porțile Damascului*, în ST, seria II, III (1951), nr. 7—8, p. 386—397, traducînd pe διώκειν din Fapte 9, 4; 22, 7 și 26, 14 prin *a urmări cu înverșunare*, propune o nouă interpretare a atitudinii precreștine a lui Pavel, spunînd că el căuta cu înverșunare trupul mort al Domnului, convins că acesta fusese furat și ascuns de ucenici. Mîntuitorul a răspuns căutării lui, descoperindu-i-se nu sub forma unui cadavru, ci viu și înălțat de-a dreapta Tatălui.

241. P. H. Menoud, *Le sens du verbe* πορθεῖν *(Gal. 1, 13. 23; Act. 9, 21)*, în vol. aceluiași «Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires», Neuchâtel-Paris, 1975, p. 40—47, crede că acest verb nu trebuie înțeles în sens material, ci în sens moral. «Nu pedepsindu-i pe credincioși a vrut Pavel să nimicească Biserica, ci săpînd la baza credinței credincioșilor. Altfel spus, el a predicat împotriva lui Hristos înainte de a vesti Evanghelia» (p. 44). Teza lui Menoud pleacă de la premisa că relatările din Fapte despre persecuția lui Saul împotriva Bisericii sînt neomogene și exagerate (p. 46). Această premisă fiind falsă, nici concluzia lui Menoud nu poate fi acceptată.

242. Diac. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Saul din Tars*, p. 49.

243. Asupra instrucției primită de Sf. Pavel în casa părintească și mai apoi la Ierusalim, vezi *Ibid.*, p. 17—35.

244. Așa crede Bo Reicke, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. 1, 1—14*, în vol. «Studia Paulina in honorem J. de Zwaan», ed. de J. N. Senvester și W. G. van Unnik, Haarlem, 1953, p. 178 u. Asupra zeloților, M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961.

245. Pentru sensul termenului la Sf. Pavel, vezi Pr. Drd. Alexandru Tudor, *art. cit.*, p. 558 și urm.

provenite din tradiția părinților (τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων) [246]. Aceste tradiții care se transmiteau încă pe cale orală, vor fi scrise mai tîrziu de diferitele școli rabinice și înglobate în Mișna [247].

Spre deosebire de alți convertiți (de pildă Fer. Augustin), Sf. Pavel nu asociază niciodată perioada precreștină a vieții sale cu degradarea morală; nu în acest sens se numește el pe sine cel dintîi dintre păcătoși (I Tim. 1, 15). Dimpotrivă, el era, «în ce privește dreptatea cea după Lege, fără prihană» (Filip. 3, 6). Convertirea sa a fost, deci, *o convertire teologică* și nu una morală. Prigoana pe care el a pornit-o împotriva Bisericii își avea temeiul nu în cruzimea firii sale, ci în convingerea că creștinismul însemna o apostazie de la Lege [248]. Rîvna pentru Lege a lui Fineas (Num. 25, 6 și urm.), a lui Ilie (III Regi 19, 10. 14; Is. Sir. 48, 2; I Mac. 2, 58), sau a lui Matatia (I Mac. 2, 24—29), explică foarte bine atitudinea lui Saul din Tars.

(15) Cînd, însă, a binevoit Cel ce m-a ales din pîntecele maicii mele și m-a chemat prin harul Său (16) ca să descopere pe Fiul Său întru mine, ca să-L binevestesc pe El între neamuri, îndată, n-am luat sfat de la trup și sînge, (17) nici nu m-am suit la Ierusalim, la Apostolii cei dinainte de mine, ci am plecat în Arabia și iarăși m-am întors în Damasc.

Cadrul biografic schițat în versetele anterioare (13—14) arată că nici o predispoziție omenească nu l-a împins pe iudeul Saul la primirea Evangheliei. «Chemarea lui Pavel nu are o preistorie în viața lui Saul: ea a fost spontană și exclusiv dumnezeiască» [249].

(1, 15). Apostolul vorbește în termeni generali despre evenimentul de pe drumul Damascului, care era, desigur, cunoscut cititorilor săi.

Apostolul mărturisește că nu prin meritele sale este el ceea ce este. Termenul εὐδοκεῖν (care în Septuaginta îl traduce pe רצה, ratsah = *a socoti potrivit, a binevoi, a-și găsi plăcerea*), în 4 din cele 11 apariții ale sale în epistolele pauline indică buna plăcere a lui Dumnezeu (aici și în I Cor. 1, 21; 10, 5; Col. 1, 19) [250]. Subiectul acestui verb, adesea neexprimat, este aici Dumnezeu [251]. Într-un moment precis din viața sa (verbul este la aorist), cînd (ὅτε) a socotit Dumnezeu de cuviință și în

246. Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XIII, X, 6 (ed. cit., p. 397); cf. II Mac. 6, 1; 7, 2. 30; III Mac. 1, 23; IV Mac. 4, 23; 5, 33; 16, 16.

247. Vezi E. Bikerman, *La chaîne de la tradition pharisienne*, în RB, LIX (1952) p. 44—54.

248. J. Dupont, *The Conversion of Paul and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith*, în vol.: «Apostolic History and the Gospel — Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday», ed. de W. W. Gasque și R. P. Martin, Exeter, 1970, p. 183 și urm.

249. S. Sabugal, *La conversion de San Pablo. Damascus: ciudad de Siria o región de Qumrân?*, Barcelona, 1976, p. 15. Pentru această perioadă din viața Apostolului, vezi și E. Barnikol, *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. Nach seinem geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief* (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des N.T. und der Kirche, I), Kiel, 1929, p. 31 și urm.

250. A.-M. Denis, *L'élection et la vocation de Paul, faveurs célestes. Etude thématique de Gal. 1, 15*, în «Revue Thomiste», LVII (1957), p. 409—415; G. Schrenk, art. εὐδοκέω, în TWNT, II, p. 736—740.

251. În unele mss (א, A, D, K, P, Ψ, 33, 81, mai multe minuscule), precum și în unele traduceri vechi și într-o serie de citate patristice, apare chiar ὁ θεός înainte de ὁ ἀφορίσας; este vorba, desigur, de un adaos al copiștilor.

contrast (δέ) cu trecutul său, Saul prigonitorul devine Apostol al lui Iisus Hristos. Hotărîrea lui Dumnezeu cu privire la el este descrisă prin alte două verbe la aorist: ἀφορίζειν și καλεῖν. Primul dintre ele, care înseamnă *a pune deoparte, a alege pentru o misiune specială, a deosebi* (cf. Fapte 13, 2; Rom. 1, 1), corespunde în Septuaginta mai multor verbe ebraice [252], fiind folosit în Pentateuh cu privire la o alegere sau punere deoparte cultică; în Noul Testament apare de 10 ori, întotdeauna cu un sens religios (Matei 13, 49; 25, 32; Luca 6, 22; Fapte 13, 2; 19, 9; Rom. 1, 1 etc.). Ca și Samson (Jud. 16, 17), Ieremia (Ier. 1, 5) sau Robul Domnului (Isaia 44, 2. 24; 49, 1), Sf. Pavel a fost pus deoparte de Dumnezeu «din pîntecele maicii» sale, adică dinainte de naștere (cf. Luca 1, 15) [253]. Al doilea verb arată că Sf. Pavel a fost pus deoparte în vederea unei chemări speciale din partea lui Dumnezeu: este vorba de chemarea la Hristos, care la el corespunde cu chemarea la apostolat. Temeiul acestei chemări este «harul Său», adică harul jertfei lui Hristos. Chemarea lui Pavel și chemarea galatenilor (1, 6) sînt exprimate în termeni asemănători: cele două chemări sînt solidare.

Pentru Sf. Pavel, chemarea se distinge de alegere, care o precedă (II Tes. 2, 13—14; Rom. 8, 30; 9, 11).

Vorbind despre alegerea și chemarea sa, Sf. Pavel folosește o terminologie inspirată din textele profetice. Astfel, Robul Domnului zice în Isaia (49, 1—2): «Domnul m-a chemat de la nașterea mea, din pîntecele maicii mele mi-a pus nume... Făcut-a din mine săgeată ascuțită și în tolba Sa de o parte m-a pus»; iar lui Ieremia, Domnul îi adresează următoarele cuvinte: «Înainte de a te urzi în pîntece și înainte de a ieși din pîntece te-am sfințit și te-am rînduit prooroc pentru popoare» (Ier. 1, 5). Apostolul se consideră, ca și profeții, un om al lui Dumnezeu căruia i s-a încredințat o misiune de sus, «un profet al vremurilor mesianice» [254].

(1, 16) Expresia «Să descopere» depinde de «a binevoit»: «Cînd (Dumnezeu) a binevoit... să descopere pe Fiul Său...» Verbul ἀποκαλύπτειν se referă evident la revelația de pe drumul Damascului, (cf. 1, 17), care l-a convins că Iisus, pe care pînă atunci el îl considera «după trup» (II Cor. 2, 16), este cu adevărat Hristos și Fiul lui Dumnezeu. Sf. Pavel nu ne spune aici cum s-a întîmplat această «descoperire»; ea este presupusă cunoscută galatenilor. Dar el spune în alte locuri că a văzut pe Hristos (I Cor. 9, 1) și că i s-a arătat Hristos cel înviat (1 Cor. 15, 8); iar Sf. Luca precizează în relatarea sa despre convertirea lui Pavel că acestuia i s-a arătat Hristos (Fapte 26, 16; cf. 9, 27). De aceea nu trebuie să înțelegem prin ἐν ἐμοί că evenimentul de pe drumul Damascului a fost numai un șoc psihologic, o iluminare sau o viziune interioară, cum au crezut unii exegeți raționaliști (Baur, Bousset, Loisy, Couchoud ș.a.). Expresia poate fi considerată un dativ simplu, cu sensul «mie», dar ea în-

252. Vezi K.-L. Schmidt, art. ὁρίζω, în TWNT, V, p. 454—456.

253. O formulare asemănătoare apare în 1 QH, IX, 29 și urm.: «Căci de la tatăl meu m-ai cunoscut și din pîntecele maicii mele m-ai sfințit...».

254. A.-M. Denis, *L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils. Étude thématique de 1 Thess. II, 1—6*, în «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XXXIII (1957), p. 259.

seamnă aici şi «în adîncul fiinţei mele», marcînd intensitatea revelaţiei de care s-a învrednicit Apostolul, fără a exclude realitatea arătării lui Hristos.

S-a remarcat paralelismul între Gal. 1, 15—16, pe de o parte şi Matei 11, 25—27 şi 16, 17, pe de altă parte [255]. Sf. Pavel pune pe acelaşi plan revelaţia de care s-a învrednicit şi descoperirile făcute de Dumnezeu cu privire la Fiul Său lui Petru (Matei 16, 17), sau Celor Doisprezece (Matei 11, 25—27). B. Gerhardson [256] şi J. Dupont [257] cred că punctele de contact între aceste texte evanghelice şi Gal. 1, 15—16 se explică prin scopul pe care-l urmăreşte Sf. Pavel în partea apologetică a Epistolei, anume de a dovedi că misiunea sa îl pune pe picior de egalitate cu Sf. Apostol Petru (cf. 2, 7—8) ; de aceea, în relatarea chemării sale la apostolat, el se inspiră din tradiţia evanghelică cu privire la chemarea Apostolilor celor dinainte de el.

Ca şi Celor Doisprezece, şi Sfîntului Apostol Pavel i s-a încredinţat misiunea de a propovădui între neamuri (cf. Matei 28, 19) pe Fiul lui Dumnezeu Care i S-a descoperit. El nu se deosebeşte cu nimic de cei 12 : nici în ce priveşte iniţiativa Tatălui de a-i descoperi pe Fiul (Matei 11, 25 ; 16, 17), nici în ce priveşte conţinutul descoperirii şi nici în ce priveşte misiunea încredinţată. Totodată, faptul că Sf. Pavel spune aici că a fost chemat ca să-L binevestească pe Fiul lui Dumnezeu «între neamuri», ar putea fi o aluzie la caracterul special al apostolatului său, la chemarea sa de Apostol al neamurilor (Gal. 2, 8 ; Fapte 22, 21 ; 26, 17 ; Rom. 11, 13).

Începînd cu partea a doua a vers. 16, Sf. Pavel arată care a fost comportamentul său imediat după convertire. Atitudinea sa se poate rezuma la următoarele două elemente :

— Pe de o parte, Sf. Pavel n-a aşteptat nici o autorizaţie din partea Bisericii din Ierusalim pentru a se considera Apostol şi a-şi exercita mandatul ce i s-a încredinţat.

— Pe de altă parte, cînd, mai tîrziu, «s-a suit» la Ierusalim, *a venit aici ca Apostol* şi nu pentru a cere sau a primi o autorizaţie din partea cuiva sau o misiune bisericească.

Adverbul εὐθέως (= *îndată, imediat*), care se raportează la ὅτε de la începutul v. 15, dovedeşte că revelaţia de care e vorba în v. 16a a fost un act unic şi definitiv — fără a exclude alte comunicări divine — aşa cum a fost viziunea de pe drumul Damascului [258]. Verbul προσανατίθημι (= *mă încred în, îmi pun nădejdea)* poate avea sensul şi de *a lua sfat, a cere aviz autorizat* [259], sau chiar *a adăuga la ceva* (ca în Gal. 2, 6). Expresia «trup şi sînge» indică natura omenească, omul abandonat limitelor

255. J. Chapman, *St. Paul and the Revelation to St. Peter, Matt. XVI, 17*, în «Revue Bénédictine», XXIX (1912), p. 133—147 ; A. Feuillet, *art. cit.* ; A.-M. Denis, *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse». Etude thématique de Gal. 1, 16*, în RB, LXIV (1957) etc.

256. *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Semin. Neotest. Uppsal., XXII), Uppsala-Lung-Copenhaga, 1961, p. 269 şi urm.

257. *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt. 16, 17) et de Paul (Gal. 1, 16)*, în RSR, LII (1964), p. 420.

258. Fapte 9, 20 : «Şi îndată (εὐθέως) propovăduia în sinagogi pe Iisus, că Acesta este Fiul lui Dumnezeu».

259. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 31.

condiţiei sale pămînteşti (cf. I Cor. 15, 50; Efes. 6, 12). De remarcat încă o dată paralelismul cu Matei 16, 17, unde această expresie apare în legătură cu Sf. Apostol Petru. Sf. Pavel afirmă aici că n-a consultat pe nimeni dintre oameni pentru a adăuga ceva revelaţiei pe care a primit-o, sau pentru a-i valida chemarea şi misiunea care i-au fost încredinţate de Însuşi Dumnezeu.

(1, 17) «A se sui» este modul de exprimare obişnuit în Noul Testament pentru «a merge» la Ierusalim (Matei 20, 17, 18; Marcu 10, 32. 33; 15, 41; Luca 2, 42; 18, 31; 19, 28; Ioan 5, 1; Fapte 11, 2; 13, 31; 15, 2; 18, 22; 21, 4. 12. 15; 24, 11; 25, 1. 9; Gal. 1, 18; 2, 1. 2 ş.a.), deoarece Ierusalimul, ca centru spiritual al iudaismului, era considerat de evreii de pretutindeni drept un «loc înalt» din punct de vedere religios şi «mama» tuturor cetăţilor. Din punct de vedere geografic, Ierusalimul, situat la o altitudine medie de 755 m, era mai jos decît unele cetăţi ale Ţării Sfinte (Hebron — 927 m, Tecoa — 850 m, Gabaon — 895 m, Betsur — 970 m etc.).

Pentru Pavel cel înnoit «în Hristos», Ierusalimul[260] înseamnă Apostolii şi Biserica-mamă. «Nici nu m-am suit...» nu este o simplă precizare a declaraţiei precedente, căci Sf. Pavel nu poate să-i includă pe Cei Doisprezece, de care e vorba cu siguranţă aici (cf. I Cor. 15, 5; Efes. 2, 20; 3, 5; 4, 11; Apoc. 21, 14)[261] în categoria a ceea ce este pur şi simplu «trup şi sînge». Apostolul nu numai că nu s-a consultat cu nimeni dintre cei din jurul său imediat după chemarea sa de către Mîntuitorul, dar n-a socotit necesar nici măcar un contact imediat cu Cei Doisprezece, care constituiau autoritatea pămîntească supremă a Bisericii primare. Expresia «Apostolii cei dinainte de mine» arată, pe de o parte, că Sf. Pavel recunoaşte autoritatea apostolică a Celor Doisprezece, iar pe de altă parte, că el se consideră învestit cu o autoritate egală cu a lor. Prioritatea Celor Doisprezece faţă de Sf. Pavel este numai de ordin cronologic, ei fiind chemaţi la apostolat ceva mai devreme[262].

După evenimentul convertirii sale, Sf. Pavel a rămas la Damasc «cîteva zile» (Fapte 9, 19), după care, în loc să se suie la Ierusalim, s-a dus în Arabia[263]. Unii exegeţi au socotit că Apostolul a plecat în pustia Arabiei sau chiar în Muntele Sinai (căci, după Gal. 4, 25, Muntele Sinai este în Arabia), muntele Legii, pentru a medita acolo asupra sfîrşitului

260. În Noul Testament, numele oraşului Ierusalim apare sub două forme: 'Ἱερουσαλήμ (de 76 ori), formă care redă mai bine numele ebraic şi se întemeiază pe autoritatea Septuagintei şi 'Ἱεροσόλυμα (de 63 ori), care este o formă elenizată, profană. Ambele forme erau folosite deopotrivă în veacul întîi al erei creştine. Sf. Pavel foloseşte numai de trei ori forma elenizată a numelui oraşului (Gal. 1, 17. 18 şi 2, 1) şi de 7 ori prima formă. Cf. J. Jeremias, ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ/ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ, în ZNW, LXV (1974), p. 273—276.

261. Johannes Munck, *Paul, the Apostle and the Twelve,* în «Studia Theologica», vol. III (1949), p. 107, crede că termenul «apostol» trebuie luat aici în sensul cel mai larg.

262. Aşa Olariu, *op. cit.*, p. 584; vezi şi comentariul nostru ad 1, 1.

263. O. Linton, *The Third Aspect. A Neglected Point of View. A Study in Gal. I—II and Acts IX and XV,* în «Studia Theologica», vol. IV/2 (1952), p. 84 scrie: «Arabia e menţionată aici numai cu scopul de a procura un alibi. Sensul este: el a fost în Arabia şi, deci, n-a fost la Ierusalim».

Legii [264]. Majoritatea comentatorilor afirmă, însă, că «Arabia» de aici este țara care se întindea de la Damasc pînă la Marea Roșie. Această regiune era cuprinsă, în perioada respectivă, în regatul nabatean, cu capitala Petra, ai cărei regi sînt numiți uneori «regi ai Arabiei» (II Mac. 5, 8) [264 b]. Regatul nabatean cuprindea și orașe înfloritoare și de aceea prin «Arabia» din acest verset nu trebuie să înțelegem neapărat un loc pustiu, în care s-ar fi retras Apostolul pentru a duce o viață de meditație și rugăciune. Pe baza mărturiei din cartea Faptele Apostolilor (9, 20), putem afirma că cei trei ani (cf. 1, 18) petrecuți de Sf. Pavel în Arabia n-au fost dedicați numai meditației, ci că el a desfășurat în acest răstimp o susținută activitate misionară. Aceasta rezultă și din interesul ostil pe care i l-a arătat reprezentantul regelui nabatean Aretas IV (9 î.H.—40 d.H.) [265] la întoarcerea sa în Damasc (II Cor. 11, 32; cf. Fapte 9, 23—25) [266].

Sf. Pavel nu ne-a spus unde a avut loc evenimentul convertirii sale, «descoperirea» (v. 16) care i-a schimbat cursul vieții. Spunîndu-ne, însă că «iarăși» (πάλιν) s-a întors la Damasc, înțelegem că aici trebuie plasate evenimentele relatate anterior (cf. Fapte 9, 3; 22, 6; 26, 12) [267].

(18)Apoi, după trei ani, m-am suit la Ierusalim ca să-l întîlnesc pe Chifa și am rămas la el cincisprezece zile. (19) Iar pe altul dintre Apostoli nu am văzut, ci numai pe Iacov, fratele Domnului. (20) Iar cele ce vă scriu, iată, (spun) înaintea lui Dumnezeu, că nu mint. (21) După aceea am venit în părțile Siriei și ale Ciliciei. (22) Dar după față eram necunoscut Bisericilor Iudeii celor întru Hristos; (23) ci ei auziseră numai că «cel ce ne prigonea mai înainte, acum binevestește credința pe care altădată o nimicea» (24) și slăveau pe Dumnezeu întru mine.

Sf. Pavel prezintă aici, în ordine cronologică (adverbul ἔπειτα = *după aceea*, apare de trei ori, 1, 18. 21; 2, 1), primele sale contacte cu Bise-

264. R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas, t. III: Epistolae ad Corinthios et ad Galatas* (Cursus Scripturae Sacrae, N.T., II, 3), Paris, 1892, ad loc.; J. B. Lightfoot, *op. cit.*, ad loc. etc.

264 bis. Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, I, XII, 4, scrie: «Aceștia (fiii lui Ismael, n.n.) au locuit cu toții în țara dintre Eufrat și Marea Roșie, numind-o Nabateea (Ναβατηνή). Aceștia sînt cei din neamul arabilor și triburile poartă numele lor».

265. Datorită numeroaselor inscripții (cf. J. Euting, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlin, 1885) și monede (cf. J. de Morgan, *Manuel numismatique oriental de l'antiquité et du Moyen Age*, vol. II, Paris, 1924, p. 252—254) și pe temeiul datelor istoriografiei antice (păstrate mai ales în operele lui Strabon și Diodor de Sicilia) putem reconstitui succesiunea, aproape completă, a regilor nabateeni: Aretas I (169 î.H.), Aretas II (110—96 î.H.), Obodas I (95—87 î.H.), Rabel I (aprox. 87 î.H.), Aretas III (87—62 î.H.), Malik I (56—30 î.H.), Obodas II (30—9 î.H.), Aretas IV (9 î.H.—40 d.H.), Malik II (40—75 d.H.), Rabel II (71—106 d.H.).

266. F. F. Bruce, *Galatian Problems: (1) Autobiographical Data*, p. 298; V. Fries, *Was meint Paulus mit Arabia in Gal. 1, 17?*, în ZNW, II (1901), p. 150 și urm.

267. S. Sabugal (*op. cit.*, p. 164—224) susține că «Damascul» de aici nu este orașul cu acest nume al Siriei, ci regiunea Qumran, unde se afla reședința comunității esenienе și care ar fi fost numită în mod simbolic «țara Damascului». Numai aici s-ar fi putut afla în epoca respectivă un «etnarh» al regelui nabateean Aretas IV (cf. II Cor. 11, 32—33). Autorul se întemeiază mai ales pe faptul că în *Documentul de la Damasc*, care de fapt este o scriere a esenienilor de la Qumran, se spune că membrii comunității au ieșit «din țara lui Iuda» (4, 3; 6, 5) și s-au stabilit «în țara Damascului» (6, 5. 19) unde «au intrat în noul legămînt» (6, 19; 8, 21; 19, 33—34; 20, 12). Argumentarea lui S. Sabugal este departe de a fi convingătoare.

rica-mamă din Ierusalim în noua calitate de Apostol al lui Iisus Hristos. În momentul primei vizite la Ierusalim, el efectuase deja o activitate misionară de lungă durată, astfel încît întîlnirea cu Sf. Apostol Petru și cu Iacov, fratele Domnului, n-a avut nimic de adăugat la autoritatea sa apostolică sau la «Evanghelia» sa. Pe de altă parte, opera sa apostolică era atît de prodigioasă, încît i-a dus faima în tote Bisericile Iudeii, măcar că nu le era cunoscut personal acestora.

(1, 18) Cei «trei ani» trebuie socotiți de la convertire și nu de la plecarea sau de la sosirea din Arabia. «După trei ani» este în contrast cu «îndată» (v. 16)[268]. Pe de altă parte, această expresie nu înseamnă neapărat trei ani împliniți. Acești «trei ani» se împart între Damasc și Arabia, dar nu avem nici un indiciu asupra duratei fiecăreia dintre cele două perioade. Cartea Faptele Apostolilor arată numai că «au trecut destule zile» (ἡμέραι ἱκαναί, Fapte 9, 23) între convertirea Sfîntului Pavel și prima sa vizită la Ierusalim.

Sf. Pavel a mers la Ierusalim cu scopul precis de a-l întîlni pe Chifa. Verbul ἱστορέω, un *hapax legomenon* în Noul Testament, înseamnă *a vedea, a vizita, a întîlni, a cerceta*[269]. Sf. Ioan Gură de Aur[270] și Teofilact[271] spun că acest verb se folosește cu privire la călătorii care merg să «cerceteze» orașele și locurile vestite. De aceea, mulți exegeți romano-catolici cred că, prin vizita sa precum și prin folosirea acestui verb aici, Apostolul neamurilor «aduce un omagiu autorității pe care Petru o exercita asupra Bisericii primare»[272]. Însă această interpretare este tendențioasă, depășind înțelesul voit de autor. E sigur că Sf. Apostol Pavel îl aprecia pe Petru ca pe unul dintre Apostolii fruntași. Dar el nu i-a recunoscut niciodată un primat (cf. 2, 7—9, 11—14) și n-avem nici o dovadă că Sf. Apostol Petru ar fi pretins o astfel de recunoaștere din partea cuiva. Acest verset nu poate fi folosit ca temei pentru ideea primatului papal, cum nu pot fi folosite nici alte texte din Noul Testament. Căci pentru erezia primatului papal, ca și pentru toate celelalte erori ale papalității, «nu există premize biblice»[273].

Scurtimea acestei vizite (15 zile) este încă o dovadă a independenței apostolatului paulin[274].

268. Olariu, *op. cit.*, p. 584; Munteanu, *op. cit.*, p. 58 etc.

269. G. D. Kilpatrick, *Galatians 1, 18: ἱστορῆσαι Κηφᾶν* în «New Testament Essays — Studies in Memory of T. W. Manson», Manchester, 1959, p. 144 și urm.; F. Büchsel, art. ἱστορέω, TWNT, III, 399. 270. *Op. cit.*, P.G. LXI, 651.

271. Fericitul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Cele patrusprezece trimiteri ale Sfîntului, slăvitului și întru tot lăudatului Apostol Pavel*, trad. de Veniamin Costache, vol. II, București, 1904, p. 203. 272. Lagrange, *op. cit.*, p. 17.

273. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Premizele biblice ale erorilor papalității*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 3, p. 365.

274. Otto Bauernfeind, *Die Begegnung zwischen Paulus und Kephas, Gal. 1, 18—20*, în ZNW, XLVII (1956), p. 268—276, susține că Sf. Pavel nu insistă aici asupra importanței minime a contactului său cu Petru (el nu zice: «*numai* 15 zile»), ci asupra numărului restrîns de persoane pe care le-a întîlnit atunci la Ierusalim (v. 19), dînd prin aceasta un răspuns celor care îl acuzau că umblă să placă oamenilor (cf. v. 10). Credem, însă, că Sf. Pavel aduce ca argumente în sprijinul independenței apostolatului său atît scurtimea timpului petrecut la Ierusalim (numai așa se explică de ce ține să precizeze că a rămas la Chifa 15 zile) cît și contactele sale restrînse cu autoritățile bisericești de aici.

În Epistolele pauline, Petru e numit de obicei Κηφᾶς (I Cor. 1, 12 ; 3, 22 ; 9, 5 ; 15, 5 ; Gal. 2, 9. 11. 14) ; numai în Gal. 2, 7 şi 8 el e numit Πέτρος.

(1, 19) Cu prilejul acestei vizite la Ierusalim, Sf. Apostol Pavel a întîlnit dintre personalităţile marcante ale Bisericii-mame numai pe Sf. Apostol Petru şi pe Iacov «fratele» Domnului.

Expresia εἰ μή poate însemna fie *ci numai* (ca în Gal. 1, 7 ; Rom. 14, 14), fie *în afară de* (ca în Rom. 7, 7 ; *I* Cor. 8, 4) [275]. Unii exegeţi (mai ales romano-catolici) acceptă al doilea sens şi cred că Sf. Pavel îl socoteşte pe Iacov în numărul celor 12 Apostoli : «Iar pe altul dintre Apostoli nu am văzut, în afară de Iacov, fratele Domnului». Ei îl identifică pe acest Iacov cu Apostolul Iacov al lui Alfeu [276]. Dar în Noul Testament se face deosebire netă între «Apostoli» şi «fraţii Domnului» (Matei 12, 46 şi urm. ; Marcu 3, 31 şi urm. ; Luca 8, 9. 19 ; Ioan 2, 12 ; 7, 2 şi urm. ; Fapte 1, 12 şi urm.). «Dacă Mîntuitorul şi-ar fi recrutat Apostoli şi dintre «fraţii» Săi — şi în acest caz ar fi vorba nu numai de Iacov, ci şi de fratele său Iuda (cf. Iuda, v. 1) şi eventual de Simon — se făcea, desigur, menţiunea cuvenită în listele Apostolilor ca pentru fraţii Iacov şi Ioan, fiii lui Zevedei» [277]. Însuşi Sf. Apostol Pavel îl distinge pe acest Iacov de cei 12 Apostoli : Hristos Cel înviat — zice el — «s-a arătat lui Chifa, apoi celor 12, ...apoi s-a arătat lui Iacov...» (I Cor. 15, 5—7).

Pentru εἰ μή trebuie, aşadar, să acceptăm primul sens. Sf. Iacov de aici nu făcea parte din cercul celor 12 Apostoli. El era unul din «fraţii Domnului» (v. 19 b), fiii Mariei lui Cleopa (Marcu 15, 40. 47 ; Luca 24, 10 ; Ioan 19, 25) care este numită în Sf. Evanghelie «sora» Maicii Domnului (Ioan 19, 25). Deoarece e greu de crezut că două surori (Maica Domnului şi Maria lui Cleopa) aveau acelaşi nume, comentatorii afirmă pe drept cuvînt că cele două «surori» erau de fapt verişoare, fiind un lucru bine cunoscut faptul că la vechii evrei termenii «frate» şi «soră» aveau un sens mai larg, atribuindu-se şi rudelor mai îndepărtate (cf. Fac. 12, 5 şi 13, 8). «Fraţii» Domnului erau, deci, veri de-al doilea ai Mîntuitorului [278].

Datorită înrudirii cu Mîntuitorul, precum şi pietăţii sale deosebite [279], Sf. Iacov «fratele» Domnului a fost rînduit de timpuriu în funcţiunea de

275. H. Koch, *Zur Jakobusfrage, Gal. 1, 19,* în ZNW, XXXIII (1934), p. 204—209, arată că această expresie poate avea sens exclusiv (primul) sau inclusiv (al doilea)

276. Lagrange, *op. cit.*, p. 17. La fel, G. L. Munteanu, *op. cit.*, p. 60.

277. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Gr. Marcu, Pr. Prof. S. Vlad şi Pr. Prof. L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 217.

278. Asupra problemei «fraţilor» Domnului, vezi J. B. Lightfoot, *op. cit.* Excursus II : *The Brethren of the Lord*, p. 252—291 ; G. M. de la Garenne, *Le problème des frères du Seigneur*, Paris, 1928 ; Pr. Prof. Ioan Gh. Savin, *Problema fraţilor Domnului*, în ST, seria II, XXIII (1961), nr. 5—6, p. 271—300 ; Pr. Dr. Petru Deheleanu, *Fraţii Domnului*, în MA, IX (1964), nr. 4—6, p. 168—175 ; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart, 1967 ş.a.

279. După descrierea lui Hegesip (citată de Eusebiu al Cezareei, *Histoire ecclésiastique*, II, XXIII, 4 şi urm., col. «Sources chrétiennes», no. 41, trad. par G. Bardy, Paris, 1955, p. 86—87), Sf. Iacov ar fi vieţuit după cele mai stricte norme ale nazireatului. Hegesip ne spune că Sf. Iacov era stimat pentru viaţa sa virtuoasă chiar şi de către iudeii neconvertiţi, care l-au poreclit Oblias («Cel Drept»). Despre pietatea sa mărturiseşte şi Iosif Flaviu, care descrie mînia provocată de asasinarea (la anul 62 sau 63) ilegală a lui Iacov printre locuitorii Ierusalimului «cei mai moderaţi şi cei mai ataşaţi faţă de Lege» (*Antichităţi iudaice*, XX, IX, 1, ed. cit., p. 598).

episcop al Bisericii iudeo-creştine din Ierusalim [280], fiind unul din «stîlpii» Bisericii (Gal. 2, 9). În această calitate, Sf. Iacov a condus lucrările Sinodului Apostolic din Ierusalim (Fapte 15, 13—21 ; cf. Gal. 2, 9). În cursul ultimei sale călătorii la Ierusalim, Apostolul Neamurilor îl va vizita din nou pe Iacov şi se va conforma sfatului acestuia de a lua asupră-şi votul nazireatului spre a stinge împotrivirea iudaizantă (Fapte 21, 18 şi urm.).

Nu este nici o îndoială că această primă vizită de după convertire a Sfîntului Pavel la Ierusalim este identică cu cea despre care vorbeşte Sf. Luca în Fapte 9, 26—29 [281]. De fapt întreaga succesiune a evenimentelor relatate în Gal. 1, 15—24 corespunde ordinii în care acestea apar în Fapte 9, 1—30.

(1, 20) Apostolul îşi întrerupe firul relatării pentru a afirma solemn veracitatea afirmaţiilor sale (cf. I Tes. 2, 5 ; II Cor. 11, 31 ; 1, 23 ; Filip. 8 ; cf. Rom. 9, 1). Cele spuse în versetul anterior puteau să-i surprindă pe cititorii Epistolei : se putea, oare, ca Sf. Pavel să fi rămas deoparte, necunoscut celorlalţi Apostoli, în timpul acestei prime călătorii la Ierusalim ? Prevăzînd mirarea cititorilor săi, Apostolul îl ia martor pe Dumnezeu pentru adevărul spuselor sale.

«Cele ce vă scriu» nu se referă la toate faptele de care e vorba în contextul anterior, ci numai la împrejurările primei vizite a Apostolului la Ierusalim [282]. Faptul că acest jurămînt apare aici şi nu în altă parte în argumentarea Apostolului ne arată clar că adversarii săi dădeau o altă interpretare vizitei sale la Ierusalim : ei pretindeau nu numai că el a «învăţat» acum Evanghelia, ci şi că a primit cu această ocazie o autorizaţie oficială, din partea Apostolilor de la Ierusalim, de a propovădui această Evanghelie [283].

Expresia : «Iată înaintea lui Dumnezeu» este o formulă de jurămînt care nu are nevoie de nici o întregire (ca şi formulele de acelaşi gen din I Tes. 2, 5 ; II Cor. 11, 31 ; 1, 23 etc.). Construcţia este neregulată : ὅτι depinde de ἰδού, care nu e verb, ci interjecţie. «Stilul poartă amprenta vivacităţii protestului» [284].

(1, 21) Ideea principală a versetelor 21—24 este că Sf. Pavel şi-a exercitat misiunea de apostol vreme îndelungată în locuri care nu fuseseră evanghelizate mai înainte, fără a avea alte contacte cu Apostolii din Ierusalim.

280. În adresa *Epistolei lui Clement către Iacov* (1, 1), o scriere de la începutul sec. III alcătuită într-un mediu iudeo-creştin eterodox, Iacov este numit «domn şi episcop al episcopilor, întîistător al Sfintei Biserici a evreilor din Ierusalim» (Jean Daniélou, *Pierre dans le Judéo-christianisme hétérodoxe*, în vol. «San Pietro, Atti della XIX Settimana Biblica», Brescia, 1967, p. 443). Eusebiu de Cezareea (*Hist. eccl.*, ed. cit., VII, XIX, p. 193) vorbeşte chiar de tronul episcopal al lui Iacov, care, în veacul al IV-lea, mai era încă păstrat la Ierusalim ca o relicvă sfîntă.

281. Unele păreri discordante, ca cea a lui D. F. Robinson (*A Note on Acts 11, 27—30*, în JBL, LXIII, 1944, p. 169—172), care identifică Gal. 1, 18—19 cu Fapte 11, 30, nu s-au bucurat de ecou favorabil printre cercetători.

282. Aşa Zahn, Sieffert, Schlier, Bonnard ş.a.

283. După J. Paul Sampley, *«Before God, I do not Lie» (Gal. 1, 20). Paul's Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis*, în NTS, XXIII (1977), p. 481, locul în care apare acest jurămînt arată că «punctul vulnerabil pentru Pavel în această parte a disputei sale cu galatenii nu este în legătură cu vizita Sinodului, ci cu vizita în cursul căreia i-a întîlnit pe Petru şi pe Iacov».

284. Lagrange, *op. cit.*, p. 19.

Repetarea articolului hotărît τῆς înaintea lui Κιλικίας arată că pluralul τὰ κλίματα (= *ţinuturile)* se referă la ambele regiuni menţionate. Activitatea Apostolului s-a desfăşurat, deci, pe un teritoriu întins.

Prin «Siria» nu se înţelege provincia romană cu acest nume. Aceasta din urmă cuprindea şi Iudeea (cf. Matei 4, 24; Luca 2, 2; Fapte 18, 18; 20, 3; 21, 3). Aici e vorba mai ales de regiunea Antiohiei, care era capitala provinciei Siria [285]. Iar «Cilicia» este ţinutul al cărui centru era Tarsul, cetatea natală a Apostolului. Ordinea în care sînt înşirate cele două provincii nu este cea istorică, ci cea geografică, în raport cu Ierusalimul: Palestina se mărginea cu Siria, iar aceasta cu Cilicia [286]. În Faptele Apostolilor ele sînt menţionate în ordine inversă. Trebuind să plece din Ierusalim în urma disputelor cu iudeii elenişti care căutau să-l omoare, Sf. Pavel s-a dus prin Cezareea în Tarsul *Ciliciei*, patria sa (Fapte 9, 28—30). Acolo l-a căutat mai tîrziu Barnaba pentru a-l aduce la Antiohia, capitala provinciei *Siria* (Fapte 11, 25—26) [287].

Se pare că scurta menţiune din acest verset înglobează întreaga activitate misionară a Apostolului în lunga perioadă dintre prima sa vizită la Ierusalim şi Sinodul Apostolic (Gal. 2, 1 u.). Or, după Faptele Apostolilor, în această perioadă trebuie cuprinsă şi prima călătorie misionară a Sfîntului Pavel (Fapte 13—14). Dacă Apostolul are în vedere aici şi această călătorie, atunci «părţile Ciliciei» se referă şi la oraşele Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra şi Derbe care au fost evanghelizate atunci [288].

(1, 22) Din acest verset se vede lămurit că Sf. Pavel n-a intenţionat să ofere galatenilor o dare de seamă amănunţită asupra activităţii sale. El a menţionat activitatea sa în Siria şi Cilicia numai pentru a insista asupra depărtării sale voite de Ierusalim [289].

Imperfectul ἤμην (în loc de ἦν) [290] indică durata. În timpul acestei lungi perioade de timp, Apostolul nu era cunoscut personal (τῷ προσώπῳ, cf. Fapte 20, 25; Col. 2, 1; I Tes. 2, 17) [291] Bisericilor creştine (ἐν Χριστῷ) [292] din Ţara Sfîntă. «Bisericile Iudeii cele în Hristos» (cf. I Tes. 2, 14: *Bisericile lui Dumnezeu care sînt în Iudeea în Hristos Iisus)* nu includ şi

285. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 19—20; Oepke, *op. cit.*, p. 37; Bonnard, *op. cit.*, p. 34; Munteanu, *op. cit.*, p. 60 ş.a. După V. Gheorghiu *(Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 80), «ţara aceasta va fi de restrîns asupra Siriei propriu-zise, incluzînd doar numai oraşele maritime feniciene Tir, Sidon etc., care aparţineau deja de sute de ani acestei ţări». 286. Th. Zahn, *op. cit.*, ad loc.

287. G. S. Duncan, *op. cit.*, p. 32, crede că ordinea înşirării celor două ţinuturi este fără importanţă, deoarece în acest răstimp Apostolul ar fi putut trece de mai multe ori dintr-o regiune în cealaltă. El menţionează mai întîi Siria deoarece Antiohia Siriei era centrul activităţii sale misionare.

288. Cilicia a devenit provincie romană în anul 103 î.H. În anul 51 î.H. era guvernator aici marele orator şi om politic Cicero. Ea a dispărut ca provincie sub Augustus, care i-a împărţit teritoriul între provinciile învecinate. Partea cea mai însemnată, Cilicia Pedias, care cuprindea 16 oraşe semiautonome, în frunte cu Tarsul, a fost ataşată provinciei Siria pînă la anul 72 d.H. cînd Vespasian a reconstituit provincia romană Cilicia (Suetonius, *Vespasian*, § 8; cf. *The New Bible Dictionary*, ed. de J. D. Douglas, London, 1968, p. 233). 289. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 34.

290. Forma deponentă ἤμην este folosită adeseori în Septuaginta şi în Noul Testament; cf. F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique* (Etudes bibliques), ed. a II-a, Paris, 1927, § 20 f, p. 82. 291. E. Lohse, art. πρόσωπον, în TWNT, VI, p. 777.

292. Expresia «în Hristos» este aici totuna cu adjectivul «creştin» creat de Biserica din Antiohia (Fapte 11, 26); cf. Schlier, *op. cit.*, p. 63; Duncan, *op. cit.*, p. 33; Mussner, *op. cit.*, p. 98, n. 110.

Biserica-mamă din Ierusalim, unde Sf. Pavel era cunoscut de credincioşi (Fapte 9, 26—30 ; cf. Gal. 1, 18—19)[293]. De altfel, în mai multe locuri din Noul Testament, se face distincţie între Iudeea şi Ierusalim (Luca 6, 17 ; Ioan 3, 22 ; Fapte 1, 8 ; 26, 20).

«Iudeea» are aici un sens larg : e vorba de Bisericile de pe întreg teritoriul Ţării Sfinte[294]. Uciderea Sfîntului Ştefan a marcat începutul unei violente persecuţii iudaice împotriva tinerei Biserici din Ierusalim. De aceea, ucenicii s-au împrăştiat «prin satele Iudeii şi Samariei» (Fapte 8, 1), întemeind Biserici creştine, care n-aveau de unde să-l cunoască personal pe Apostolul neamurilor.

(1, 23) Activitatea misionară a Sfîntului Apostol Pavel în Siria şi Cilicia a produs o impresie deosebită în Iudeea. Chiar şi acele Biserici din Iudeea care nu-i văzuseră faţa mărturiseau prin admiraţia lor că Evanghelia propovăduită de el este autentică.

Accentul cade aici pe μόνον (= *numai*). Sf. Pavel era cunoscut în Iudeea numai din auzite : încă o dovadă că el nu era în raport de subordonare faţă de ceilalţi Apostoli.

Folosirea masculinului ἀκούοντες în locul femininului ἀκούουσαι (cerut de ἐκκλησίαι) este un exemplu de *constructio ad sensum*. Apostolul trece aici la stilul direct ; folosirea persoanei I plural (ἡμᾶς) nu înseamnă că cei ce vorbesc aici au suferit ei înşişi prigoana din partea lui Saul : ἡμᾶς exprimă solidaritatea creştinilor întreolaltă[295]. Din expresia «acum binevesteşte» (la prezent) rezultă că în Siria şi Cilicia, Sf. Pavel desfăşura o activitate misionară intensă. Termenul ἡ πίστις (= *credinţa*), cu articol hotărît, înseamnă aici religia creştină. Aceasta este numită de mai multe ori «credinţa», în opoziţie cu «Legea» care defineşte religia mozaică (Gal. 3, 23 ; 6, 10 ; Fapte 3, 16 ; 6, 7 ; 13, 8 ; 14, 22 ; 16, 5 ; Col. 1, 23)[296].

(1, 24) Galatenii nu puteau contesta că credincioşii Bisericilor Iudeei sînt creştini în adevăratul sens al cuvîntului. Or, tocmai aceşti creştini «autentici», proveniţi din iudaism, confirmau în felul lor independenţa apostolatului paulin : fără intervenţia nimănui, prigonitorul de odinioară a devenit Apostol şi propovăduitor al «credinţei». Dumnezeu a făcut totul : a Lui să fie slava ![297]. Expresia «în mine» înseamnă nu numai «din cauza mea», ci şi «prin ceea ce Dumnezeu a împlinit în şi prin mine» (cf. II Cor. 7, 16 : ἐν ὑμῖν).

Lauda este numai a lui Dumnezeu, care a eliberat pe credincioşii creştini de vrăjmaşul lor şi a făcut din el instrument de propovăduire a Evangheliei.

293. I. Olariu, *op. cit.*, p. 586.

294. E. Levesque, *Le mot Judée dans le Nouveau Testament a-t-il parfois le sens élargi de Palestine ?*, în «Vivre et penser», 1945, p. 104 urm.

295. Lagrange, *op. cit.*, p. 21.

296. E. Bammel, *Galater 1, 23*, în ZNW, LIX (1968), p. 108—112, susţine că terminologia acestui verset este cea a elogiilor tradiţionale ale martirilor iudei, în care este vorba de convertirea prigonitorilor. De aceea, acest autor dă termenului πίστις din acest verset sensul general de cult religios sau de închinare către adevăratul Dumnezeu.

297. Lagrange, *op. cit.*, p. 20.

2. Sinodul Apostolic din Ierusalim a aprobat Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel şi a recunoscut în mod oficial apostolatul său (2, 1—10)

În pericopa anterioară, Sf. Pavel a negat orice amestec omenesc la originea apostolatului şi a Evangheliei sale. El aduce acum o dovadă pozitivă : cu prilejul Sinodului Apostolic din Ierusalim, Apostolii «cei cu vază» au aprobat integral conţinutul predicii sale printre păgîni şi au confirmat autenticitatea apostolatului său. În ciuda intrigilor unor «fraţi mincinoşi», principiile apărate de Apostolul neamurilor au fost primite fără rezerve de «stîlpii» Bisericii, Iacov, Petru şi Ioan.

Textul este extrem de concentrat. Sf. Pavel vrea să scoată în evidenţă atît independenţa sa faţă de ceilalţi Apostoli, cît şi acordul perfect dintre el şi aceştia ; el vrea să înfăţişeze foarte pe scurt tot ceea ce s-a petrecut cu prilejul acestei vizite pe care a făcut-o la Ierusalim. Pentru a surprinde toate nuanţele, pentru a explica motivaţiile şi consecinţele tuturor atitudinilor, Apostolul este obligat să-şi supraîncarce frazele cu paranteze, anacolute, reluări etc., care întunecă uneori sensul textului şi ne fac să pierdem din vedere ideea principală : aceea că, după Gal. 2, 1—10, Sinodul Apostolic s-a desfăşurat într-un spirit de «unitate, înţelegere şi deplin acord între Pavel şi marii Apostoli» [298].

(1) *Apoi, după paisprezece ani, (iarăşi) m-am suit în Ierusalim cu Barnaba, luîndu-l şi pe Tit împreună cu mine. (2) M-am suit, însă, potrivit unei descoperiri şi le-am înfăţişat Evanghelia pe care o propovăduiesc între păgîni, dar mai ales celor mai de seamă, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în deşert.*

Numai după o lungă perioadă de timp, Apostolul s-a suit din nou la Ierusalim. A făcut această vizită pentru că Dumnezeu i-a poruncit-o, printr-o revelaţie specială. Orice insinuare că ar fi fost convocat de autoritatea supremă bisericească pentru a fi chemat la ordine este falsă.

(2, 1) Adverbul ἔπειτα (= *apoi, după aceea*), care apare din nou aici (cf. 1, 18, 21), se raportează, evident, la ceea ce precedă. Folosirea repetată a acestui adverb este un indiciu că relatarea urmează ordinea cronologică a evenimentelor [299].

Stanislas Giet [300] crede că prepoziţia διά are aici sensul de *în* sau *în timp de* (ca în Fapte 1, 3 ; 5, 19 ; Matei 18, 10) : «M-am suit la Ierusalim încă o dată în paisprezece ani». Însă διά nu apare niciodată în acest sens în Epistolele pauline [301]. Toţi comentatorii afirmă că ea marchează perioada de timp care s-a scurs între cele două evenimente luate în con-

298. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary...*, p. 289.

299. Burton, *op. cit.*, p. 68.

300. *Les trois premiers voyages de saint Paul à Jérusalem*, în «Recherches de Science Religieuse», XLI (1953), p. 321—347 (mai ales p. 322—334) şi *Nouvelles remarques sur les voyages de Saint Paul à Jérusalem*, în «Revue de Sciences Religieuses», XXXI (1957), p. 329—342.

301. Vezi critica pătrunzătoare făcută tezei lui S. Giet de Jacques Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres : chronologie paulinienne*, în RB, LXII (1955), p. 55—59 (acest articol a fost retipărit sub titlul : *Les trois premiers voyages de Saint Paul à Jérusalem*, în J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina, 45, Paris, 1967, p. 167—171).

siderare[302]. E limpede că Apostolul spune aici: «*după* paisprezece ani». Acest sens este ateştat, de altfel, de o mulţime de paralele din textele antice profane şi din Sfînta Scriptură[303].

Încă Fer. Ieronim[304] şi-a pus întrebarea dacă cei «paisprezece ani»[305] trebuie socotiţi de la convertire sau de la prima călătorie a Apostolului la Ierusalim (1, 18). Din punct de vedere gramatical sînt posibile amîndouă aceste interpretări. Cei ce socotesc aceşti 14 ani de la convertire[306] insistă asupra faptului că minunea de pe drumul Damascului «domină orizontul» vieţii Apostolului. Momentul convertirii este pentru el «dies natalis»[307], punctul central la care raportează toate evenimentele vieţii sale. Pe de altă parte — zic ei —, Sf. Pavel are tot interesul să prelungească perioada de timp în care n-a avut contacte cu Ierusalimul. Dar aceste considerente de ordin psihologic n-au ce căuta aici. Cronologia paulină trebuie să se întemeieze pe argumente de ordin istoric şi exegetic. Şi credem că a doua interpretare corespunde mai bine acestei exigenţe[308]. Încadrarea celor 3 + 14 ani (1, 18; 2, 1) între momentul convertirii şi data Sinodului Apostolic (anul 50/51), de care cu siguranţă e vorba aici, nu prezintă nici o dificultate dacă se ţine seama de felul în care se socotea timpul în antichitate: cei vechi puneau la socoteală şi anul de la care se făcea calculul, iar anul abia început era pus şi el la număr ca şi anii întregi. În cazul nostru, «totalul poate să nu depăşească cu mult paisprezece ani»[309].

Fără πάλιν (= *iarăşi*), care nu e sigur din punct de vedere textual[310], relatarea paulină poate fi armonizată mai bine cu datele din Faptele Apostolilor, unde, între cele două vizite ale Sfîntului Pavel la Ierusalim (Gal. 1, 18 şi 2, 1), este încadrată o a treia, cu ocazia căreia Sfinţii Pavel şi Barnaba au adus Bisericii-mame prinoasele din partea credincioşilor

302. Sf. Ioan Gură de Aur, care cunoaşte nuanţele limbii greceşti, înţelege expresia în acest sens: δεκατεσσάρων παρελθόντων ἐτῶν (*op. cit.*, P.G. LXI, 633); la fel Tertulian, *Contra Marcionem*, V, III, P.L., II, 504 B; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 357; Fer. Augustin, *In Epistolam ad Galatas*, P.L., XXXV, 2111, precum şi toţi comentatorii moderni.

303. Vezi exemple la E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig (1906—1934), vol. II, partea II, 1933, p. 420 şi urm.; E. Blass şi A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentliche Griechisch*, ed. a 9-a, 1954, par. 223, 1.

304. *Op. cit.*, col. 332.

305. Substituirea lui τεσσάρων în locul lui δεκατεσσάρων, susţinută de unii autori mai vechi (H. Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*, Paris, 1644, ad loc.; J. S. Semler, *Paraphrasis Epistolae ad Galatas*, Magdeburg, 1779, ad loc. ş.a.) n-are nici un temei. Vezi L. Dieu, *Quatorze ans ou quatre ans? A propos de Gal. 2, 1*, în «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XIV (1937), p. 308—317.

306. Ch. J. Ellicott, *A Critical and Gramatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1854 (reeditată de mai multe ori), ad loc.; W. M. Ramsay, *A Historical Commentary...*, p. 272 şi urm.; A. Loisy, *L'Epître aux Galates*, Paris, 1916, ad loc.; F. Amiot, *op. cit.*, p. 129 şi urm.; F. Prat, art. *Chronologie biblique*, în «Supplément au Dictionnaire de la Bible», vol. I, col. 1287; M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, p. 40, 59 etc.

307. W. M. Ramsay, *op. cit.*, p. 272—273.

308. Mulţi comentatori moderni preferă această interpretare: Lightfoot, Meyer, Zahn, Lagrange, Burton, Schlier, Bonnard, Viard ş.a.

309. A. Viard, *op. cit.*, p. 39; Lagrange, *op. cit.*, p. 22; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. État de la question*, Paris-Bruges, 1962, p. 114.

310. Adverbul πάλιν lipseşte la Marcion, Sf. Irineu (latin), Tertulian, Ambroziaster Sf. Ioan Gură de Aur etc. Bonnard (*op. cit.*, p. 36, n. 1) crede că acest adverb a fost adăugat de copişti sub influenţa prezenţei sale în 1, 9 şi 1, 17.

creştini din Antiohia (Fapte 11, 30 + 12, 25). Dar chiar dacă se acceptă acest adverb în textul original, relatarea din Epistola către Galateni nu exclude această vizită intermediară : ea nu i-a prilejuit Sfîntului Pavel un contact cu ceilalţi Apostoli (delegaţii Bisericii antiohiene au predat darurile aduse în mîinile «preoţilor» din Ierusalim, Fapte 11, 30) şi ca atare n-avea nici un rost să fie menţionată în apologia sa.

Sf. Pavel s-a suit [311] la Ierusalim împreună cu Barnaba şi cu Tit. Barnaba era un levit originar din Cipru, care a devenit foarte curînd un membru marcant al Bisericii din Ierusalim (Fapte 4, 36 şi urm.). El a avut un rol deosebit de important la începuturile misiunii creştine printre păgîni (Fapte 11, 22 şi urm.). Pentru Sf. Pavel, Barnaba a fost de la început un prieten şi colaborator apropiat (Fapte 9, 27 ; 11, 25 ; 13, 2 ; 15, 2) [312]. Faptul că Apostolul dă numai numele lui Barnaba, fără nici o indicaţie asupra persoanei şi poziţiei sale în Biserică, este considerat de adepţii ipotezei galatice sudice ca o dovadă importantă în sprijinul poziţiei lor : credincioşii din Galatia de Sud — spun ei — îl cunoşteau destul de bine pe Barnaba, care, împreună cu Sf. Pavel, le-a adus vestea cea bună a mîntuirii în Hristos (Fapte 13, 14 şi urm.) ; nici o precizare suplimentară nu mai era necesară ! [313] Argumentul nu e convingător. E sigur că Barnaba era cunoscut destinatarilor Epistolei. Dar toţi cei ce erau la curent cît de cît cu istoria Bisericii primare trebuiau să-l cunoască pe Barnaba, care avea un rol de prim rang în această istorie. Şi nu putem crede că galatenii ignorau istoria Bisericii în care intraseră. Apostolul nu vorbeşte mai mult despre Barnaba deoarece în Galatia nu era pusă în discuţie poziţia lui Barnaba, ci poziţia sa. El îl aminteşte pe Barnaba în Epistola sa numai ca pe un martor principal al celor petrecute la Ierusalim [314].

Participiul συμπαραλαβών se referă numai la Tit, nu şi la Barnaba [315]. Dacă Pavel şi Barnaba apar aici pe picior de egalitate (cum lasă să se înţeleagă prepoziţia μετά), «Tit era numai un subordonat» [316].

Tit era grec (v. 3), adică un păgîn convertit (cf. II Cor. 2, 13 ; 7, 6 şi urm. ; 13—15 ; 8, 6, 16—23 ; 12, 18 ; II Tim. 4, 10 ; Tit 1, 4 u. ; 3, 12). El nu este amintit în Faptele Apostolilor ; dar cu siguranţă el e cuprins în expresia τινὰς ἄλλους din Fapte 15, 2. În II Corinteni Sf. Pavel îl numeşte pe Tit ἀδελφός (2, 13), κοινωνός (8, 23) şi συνεργός (8, 23) [317]. Prezenţa lui Tit printre membrii delegaţiei care a luat parte la Sinodul Apostolic nu constituia «o provocare a iudaismului din Ierusalim», cum

311. Pentru sensul acestei expresii, vezi comentariul nostru ad 1, 17.
312. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Sf. Varnava Cipriotul — apostol al eleniştilor*, în MA, VIII (1963), nr. 1—3. 313. Ramsay, *op. cit.*, p. 247.
314. Lagrange, *op. cit.*, p. 24. A. Loisy, *op. cit.*, ad loc., îi reproşează Sfîntului Pavel că «şi-a exagerat rolul în dauna lui Barnaba». Apostolul nu face însă o dare de seamă detaliată, ci prezintă numai elementele care sprijină apărarea sa în faţa acuzaţiilor iudaizante.
315. Lagrange, *op. cit.*, p. 24, crede că acest verb îl vizează indirect şi pe Barnaba.
316. Ramsay, *op. cit.*, p. 293 ; cf. p. 248 şi urm.
317. Asupra personalităţii şi activităţii lui Tit, vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Tit — introducere, text şi comentar* (Seria Teologică, nr. 35), Sibiu, 1947, p. 9—13 ; C. K. Barrett, *Titus*, în vol. «Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of Matthew Black», Edinburgh, 1969, p. 1—14.

crede A. Oepke[318], ci, cum spune Sf. Ioan Gură de Aur[319], Tit și Barnaba veniseră ca martori ai Evangheliei pe care Sf. Apostol Pavel o predica păgînilor. Iar Apostolul ține să-l amintească pe Tit aici deoarece atitudinea Bisericii din Ierusalim față de acest păgîno-creștin necircumcis (v. 3) era cel mai puternic argument împotriva tuturor insinuărilor iudaizante.

(2, 2) Termenul Ἀνέβην reia tema principală pentru a-i adăuga o explicație importantă (pentru acest rol explicativ al prepoziției δέ, cf. Rom. 3, 22).

Vizita Sfîntului Pavel la Ierusalim s-a datorat unei revelații divine. Ἀποκάλυψις (cf. 1, 12. 16) înseamnă aici «o poruncă dumnezeiască»[320]. Astfel de intervenții ale Duhului Sfînt sînt frecvente în viața Apostolului (Fapte 11, 27; 13, 2. 4; 14, 6. 9; 18, 9 și urm.; 19, 21; 20, 20; 22, 17)[321]. El nu ne spune în ce mod s-a făcut această descoperire, nici cine a fost destinatarul ei. După P. Bonnard[322], «această revelație, în textele pauline și în Faptele Apostolilor, nu este întotdeauna un eveniment interior și individual. Pavel poate foarte bine să zică: *eu* m-am suit la Ierusalim, în urma unei revelații dată Bisericii. Adică: Bisericii și mie, sau: Bisericii, pentru mine, sau: Bisericii, prin și pentru mine».

Și le-am înfățișat Evanghelia pe care o propovăduiesc între păgîni. Sf. Pavel se prezintă aici ca Apostol al neamurilor (cf. v. 7—9). Prezentul κηρύσσω arată că predica paulină e aceeași, acum cînd scrie Epistola, ca și la începuturile activității sale. Pe de altă parte, nu trebuie să credem că Sf. Pavel face distincție între o evanghelie pentru păgîni și o evanghelie pentru iudei. Evanghelia lui Iisus Hristos este unică (1, 7). La Ierusalim, el a arătat «cum traduce și aplică la neamuri «kerygma» comună a Bisericii»[323].

Verbul ἀνατίθεσθαι mai apare în Noul Testament numai în Fapte 25, 14, unde procuratorul Felix *îi înfățișează* regelui Agripa cazul Sfîntului Pavel, arestat la Ierusalim, pentru a-i cere sfatul. În textul nostru, sensul acestui verb este același. Apostolul a înfățișat Evanghelia sa mai întîi întregii Biserici din Ierusalim (αὐτοῖς)[324]. În continuare, discuțiile s-au purtat într-un cadru mai restrîns[325]; în versetele următoare, Sf. Pavel se va referi numai la această a doua reuniune, în cadrul căreia «cei mai de seamă» au recunoscut apostolatul și Evanghelia sa[326].

318. *Op. cit.*, p. 44. 319. *Op. cit.*, P.G. LXI, 634.
320. G. Bornkamm, *Paulus* (Urban-Bücherei, 119 D), Stuttgart, 1969, p. 102.
321. Vezi J. J. Gunther, *Paul, Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters*, Valey Forge, 1972, p. 30—31.
322. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 36, n. 3. 323. *Ibidem*, p. 37.
324. Aceasta este opinia mai multor comentatori (Sieffert, Burton, Schlier, Bonnard, Viard ș.a.). Ramsay, *op. cit.*, p. 295—297, considerînd că Epistola a fost scrisă înainte de Sinodul Apostolic, susține că Sf. Pavel s-a întîlnit numai cu cei trei «stîlpi» pe care i-a consultat asupra Evangheliei sale.
325. Κατ' ἰδίαν înseamnă *în particular*; (cf. Matei 14, 13. 23; 17, 19; 20, 17; Marcu 4, 34; 6, 31 și urm.; 7, 33; 9, 2. 28; 13, 3; Luca 10, 23; Fapte 23, 19; Sf. Ignatie, *Epistola către Smirneni*, VII, 2, în *Die Apostolischen Väter*, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer, ed. a III-a, vol. I, Tübingen, 1970, p. 108.
326. F. Mussner, *op. cit.*, p. 104.

Participiul οἱ δοκοῦντες înseamnă *cei mai de seamă, cei cu vază*. Atît sensul verbului δοκέω [327], cît și paralelele din literatura greacă veche [328] și din scrierile rabinice [329] arată că titlul acesta nu comportă nici un fel de ironie [330]. Acest titlu revine de patru ori în relatarea Apostolului asupra întîlnirii de la Ierusalim (2, 2. 6 a. 6 c. 9). Identitatea celor cărora li se dă acest titlu este dezvăluită în v. 9 : «cei mai de seamă» sînt Iacov, Chifa și Ioan [331].

Sfîrșitul versetului indică motivul pentru care Sf. Pavel le-a înfățișat «celor mai de seamă» Evanghelia pe care o propovăduiește păgînilor : «ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar». «A alerga» înseamnă la Sf. Pavel «o activitate săvîrșită în tensiunea și nădejdea credinței (I Cor. 9, 24, 26 ; Gal. 5, 7 ; Filip. 2, 16), în special ansamblul activității apostolești» [332]. Care este sensul acestei precizări ? Exegeții moderni, în mod aproape unanim, resping părerea lui Tertulian [333], după care Sf. Pavel ar fi avut nevoie de chezășia celorlalți Apostoli pentru a fi sigur de autenticitatea Evangheliei sale [334]. Contextul exclude acest sens pentru v. 2 b. Certitudinea Sfîntului Pavel asupra Evangheliei și a autorității sale apostolice este mai presus de orice îndoială (cf. 1, 11—12).

Pentru a înțelege atitudinea Apostolului, trebuie să ținem seama de situația concretă de atunci : Sinodul Apostolic trebuia să hotărască dacă circumciziunea este sau nu obligatorie pentru păgînii care vin la Hristos. Pentru Sf. Pavel, situația era clară : păgînii nu trebuie circumciși. Dar ceilalți Sfinți Apostoli încă nu-și precizaseră poziția în această problemă. Dacă ei s-ar fi exprimat în favoarea circumciziunii păgînilor, Sf. Pavel crede că întreaga sa activitate ar fi fost zădărnicită. Căci el nu putea renunța nici la principiul libertății păgîno-creștinilor față de practicile mozaice, nici la acordul cu ceilalți Apostoli. J.-L. Leuba [335] scrie : «S-ar putea zice, *cum grano salis*, că dacă Apostolii din Ierusalim nu recunoșteau apostolatul și Evanghelia sa, Pavel *n-ar mai fi înțeles nimic*.

327. Pentru sensul acestui termen, vezi G. Kittel, art. δοκέω, în TWNT, II, p. 235—236.

328. Dintre textele citate de G. Kittel, *art. cit.*, p. 236, menționăm : Euripide, *Hecuba*, 295 și Epictet, *Enchiridion*, XXXIII, 12.

329. Cf. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 537.

330. Kittel, *art. cit.*, p. 236 ; Burton, *op. cit.*, p. 72 ; W. Foerster, *Die δοκοῦντες in Gal.* 2, în ZNW, XXXVI (1938), p. 286—292. Un punct de vedere diferit exprimă C. K. Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, în vol. «Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan», ed. de J. N. Sevenster și W. C. van Unnik, Haarlem, 1953, p. 2 și urm. ; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London, f.a., p. 581 și J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 158—159. După acești autori, Sf. Pavel ar da un sens ironic acestui titlu atribuit de iudeo-creștini celor trei «stîlpi» (Gal. 2, 9).

331. H. Schlier, *op. cit.*, p. 67, crede că participiul singur (în v. 2 și 6) se referă la Cei Doisprezece Apostoli, iar nu la Iacov, Chifa și Ioan.

332. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 38. Pentru sensul expresiei «a alerga în zadar», vezi Iov 39, 16 ; Isaia 45, 18 ; 65, 23 ; Filip. 2, 16. V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden, 1967, p. 99 și urm., crede că avem aici o imagine sportivă și că Sf. Pavel se prezintă ca «alergător (ἀγωνιστής) pentru Evanghelie».

333. *Op. cit.*, I, 20 ; IV, 2 ; V, 3 ; cit. la Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 333.

334. Așa cred, dintre autorii moderni, H. Schlier, *op. cit.*, p. 67—69 ; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testament*, Göttingen, 1969, p. 20 ; J. Wagenmann *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Beihefte zur ZNW, 3), Giessen, 1926, p. 49—50 ș.a.

335. *L'institution et l'événement*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 74.

El ar fi fost pus în fața alternativei de a alege între... apostolatul său și Biserica din Ierusalim, între inspirație și tradiție. Alegere imposibilă, de neconceput, în ochii lui Pavel. Pentru el, cele două moduri ale lucrării lui Dumnezeu în Hristos și în apostolat erau unite, trebuiau să se confirme reciproc».

(3) Căci nici Tit care era cu mine, măcar că era grec, n-a fost silit să se taie împrejur ; (4) însă (s-au ivit discuții) din pricina fraților mincinoși strecurați (printre noi), cei ce se furișaseră să iscodească libertatea noastră, pe care o avem în Hristos Iisus, ca să ne înrobească, (5) cărora nici o clipă nu ne-am plecat cu supunere, pentru ca adevărul Evangheliei să rămînă la voi.

Prezența păgîno-creștinului Tit între membrii grupului venit din Antiohia a declanșat ostilitatea unor «frați mincinoși» din sînul comunității ierusalimitene. De aceea, din punctul de vedere al conținutului, versetele 3—5 formează o unitate : ele raportează, pe de o parte, atitudinea Apostolilor de la Ierusalim (care n-au impus circumciderea lui Tit) și, pe de altă parte, a Sf. Pavel (care n-a făcut intrușilor nici o concesie) față de incidentul provocat de iudaizanți [336].

Structura literară destul de complexă a acestor versete nu ne autorizează să credem, ca D. Warner [337], că ne aflăm în fața unei interpolații ; căci e ușor de recunoscut aici stilul Sfîntului Pavel.

(2, 3) Conjuncția ἀλλά (= *ci*) introduce o antiteză la posibilitatea (sugerată în v. 2 b) că Apostolul aleargă sau a alergat în deșert (cf. Rom. 4, 2; I Cor. 2, 9). Οὐδέ (= *nici*) nu face aluzie la o poziție privilegiată a lui Tit printre păgîno-creștini, ci «își are punctul de referință în ἕλλην ὤν». [338]

Expresia «care era cu mine» are valoare argumentativă : atitudinea Bisericii ierusalimitene față de Tit, reflectă de fapt poziția acestei Biserici față de Sf. Pavel [339]. Precizarea că Tit era «elin» (grec) este aici cu totul altceva decît o indicație biografică : «elin» înseamnă în acest cadru «un neiudeu netăiat împrejur, de naționalitate elenistică» [340]. La Sinodul Apostolic, Tit era reprezentantul tuturor păgîno-creștinilor netăiați împrejur.

336. Bernard Orchard susține că v. 4 nu mai este în relație cu cazul lui Tit, ci exprimă antiteza între situația de la data Sinodului Apostolic (cînd Apostolii n-au cerut circumciderea lui Tit) și cea din trecutul imediat, caracterizată de acțiunea iudaizanților în Galatia. Pentru a face evident acest sens, Orchard propune introducerea, între v. 3 și v. 4, a unei elipse ca : «Dar (înțelegerea că păgîni ca Tit nu trebuie tulburați a fost ruptă) din pricina fraților mincinoși care...». Pe de altă parte, el afirmă că v. 3 și v. 4—5 nu sînt nici contemporane și nici nu se află într-o conexiune cauzală, ci sînt unite numai din punct de vedere logic, deoarece v. 3 relatează atitudinea Apostolilor de la și la Ierusalim, în timp ce v. 4—5 se referă la evenimente care au avut loc la Antiohia (*A New Solution of the Galatian Problem*, în BJRL, vol. XXVIII, 1944, p. 154—174; *The Problem of Acts and Galatians*, în CBQ, VII, 1945, p 377—397 și *The Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4*, în «Biblica», LIV, 1973, p. 469—481). Vezi critica acestei ipoteze la A.C.M. Blommerde, *Is there an Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4*, în «Biblica», LVI, p. 100—102.

337. *Galatians II, 3—8 : As an Interpolation*, în ET, vol. LXII (1951), p. 380. D. Warner crede că v. 3—8 constituie o notă adăugată de Tit în textul Epistolei.

338. F. Mussner, *op. cit.*, p. 75.

339. Ph. Häuser, *Anlass und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung*, Münster i.W., 1925, p. 32.

340. H. Windisch, art. ἕλλην, în TWNT, II, p. 512.

Verbul ἀναγκάζω, aici la aorist pasiv, mai apare de două ori în Epistola către Galateni (2, 14 ; 6, 12) ; acest verb poate să indice o constrîngere absolută sau o invitaţie insistentă (cf. Luca 14, 23)[341]. Din punct de vedere gramatical, înţelesul frazei οὐδέ... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι[342] nu este destul de clar. Iată principalele sensuri propuse pentru această frază :

a. Tit n-a fost silit, dar a fost invitat să se taie împrejur ; refuzînd, «cei mai de seamă» n-au mai insistat[343].

b. N-a fost nevoie ca Tit să fie silit, deoarece el a consimţit să se taie împrejur, pentru a linişti spiritele (cf. cazul lui Timotei, Fapte 16, 1—3) ; Sf. Pavel ar afirma aici că nimeni n-a exercitat vreo constrîngere asupra însoţitorului său[344].

c. Lui Tit nu i s-a cerut defel să se taie împrejur, deoarece expunerea Sfîntului Pavel (v. 2) i-a convins imediat pe «cei mai de seamă» că păgîno-creştinii n-au nevoie de tăierea împrejur.

Contextul ne obligă să acceptăm al treilea sens. Dacă Sf. Pavel ar fi cedat în cazul lui Tit, cum putea el să le ceară galatenilor o atitudine atît de netă împotriva pretenţiilor iudaizante ? Nu numai că Tit n-a fost circumcis, dar el nici n-a fost invitat de Apostolii de la Ierusalim să facă aceasta[345]. Astfel înţeles, acest verset este în perfect acord cu hotărîrea Sinodului Apostolic (Fapte 15, 19. 28).

(2, 4) Sf. Pavel se plînge de «fraţii mincinoşi» care s-au furişat în sînul întîlnirii de la Ierusalim pentru a se opune libertăţii creştine faţă de riturile mozaice. Dar nici aici, nici în altă parte, el nu reproşează nimic celorlalţi Sf. Apostoli ; este evident, deci, că aceştia din urmă nu sînt responsabili de propaganda iudaizantă ce luase amploare în perioada în care a fost expediată Epistola către Galateni.

Prepoziţia δέ, care are aici valoare adversativă, arată că v. 4 trebuie legat de versetul precedent şi nu de v. 2[346]. Motivaţia introdusă prin διά (= *din pricina*) este, deci, în legătură cu cazul lui Tit[347] şi nu cu discuţia asupra Evangheliei pauline în general[348].

341. W. Grundmann, art. ἀναγκάζω, în TWNT, I, p. 348.

342. În acest verset este menţionată pentru prima dată în Epistolă tăierea împrejur. Este vorba aici numai de tăierea împrejur, iar nu de observarea Legii mozaice în totalitatea ei. 343. Aşa Burton, *op. cit.*, p. 76.

344. Ideea că Tit a fost circumcis a fost susţinută de E. Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869, p. 89 ; F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, London, 1924, p. 118 («Cine se poate îndoi — scrie acest autor — că cuţitul care l-a tăiat pe Tit împrejur a tăiat în bucăţi sintaxa textului din Gal. 2, 3—5 ?») ; D. W. Robinson, *The Circumcision of Titus and Paul's «Liberty»*, în «Australian Biblical Review», *XII (1964)*, p. 24—42 ş.a.

345. Majoritatea comentatorilor (Lightfoot, Lagrange, Burton, Munteanu, Schlier, Bonnard, Mussner ş.a.) susţin această interpretare.

346. August Strobel, *Das Aposteldekret in Galatien : zur Situation von Gal. I und II*, în NTS, XX (1974), p. 177—190, crede că v. 4 trebuie legat de v. 1—2. După Strobel, «fraţii mincinoşi» nu erau la Ierusalim în momentul Sinodului Apostolic ; Sf. Pavel i-ar numi astfel pe cei ce tulburau Bisericile (p. 185—186).

347. Aşa încă Teodoret al Cirului, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, P.G., LXXXII, 469 ; la fel, Lagrange, *op. cit.*, p. 31 ; Mussner, *op. cit.*, p. 107 ş.a. Asupra construcţiei gramaticale dificile din acest verset, vezi Burton, *op. cit.*, p. 79—82.

348. Vezi nota 336.

După W. Schmithals[349] şi J. J. Gunther[350], «fraţii mincinoşi» de aici (expresia mai apare în II Cor. 11, 26) nu erau creştini, ci iudei nebotezaţi, nişte iscoade care încercau să descopere implicaţiile «libertăţii în Hristos». Dar această interpretare este contrazisă nu numai de context, ci şi de relatarea din Faptele Apostolilor care ne spune mai multe despre aceşti «fraţi mincinoşi» : ei erau «unii din eresul fariseilor care trecuseră la credinţă» (Fapte 15, 5). O parte dintre iudeo-creştini şi mai ales aceşti farisei convertiţi[351] au rămas şi după intrarea lor în Biserică tot atît de zeloşi pentru stricta observare a Legii mozaice[352]. Pentru ei era de neconceput o acceptare a Evangheliei propovăduită de Sf. Pavel, cu toate consecinţele ei.

Cele două expresii : τοὺς παρεισάκτους[353] (= *strecuraţi pe ascuns, intruşi)* şi οἵτινες παρεισῆλθον (= *care se furişaseră)* nu se referă la unul şi acelaşi moment. Ei sînt nişte «intruşi» în Biserică chiar de cînd au primit botezul ; sînt «intruşi» în Biserică, în general[354] şi nu numai în Biserica din Ierusalim[355] sau în cea din Antiohia[356]. Iar la Sinodul Apostolic «s-au furişat» şi ei (verbul este la aorist, ceea ce indică o împrejurare precisă din trecut) pentru a crea un curent opus Evangheliei pauline. Cei doi termeni care încep cu παρεισ — arată foarte bine caracterul şi poziţia lor. Faptul că ei nu puteau acţiona deschis dovedeşte că nici în sînul comunităţii iudeo-creştine din Ierusalim nu li se permitea să acţioneze după voie. Ei veniseră acolo nu numai «să iscodească»[357] libertatea păgînilor convertiţi cu care Sf. Pavel, Apostolul lor, se identifică (ἡμῶν ; ἡμᾶς); intenţia lor era să impună o decizie în favoarea obligativităţii Legii pentru toţi creştinii, ei voiau să-i robească pe cei care posedau deja (ἔχομεν) harul libertăţii «în Hristos Iisus».

În acest verset apare pentru prima dată termenul «libertate» în Epistola către Galateni. Libertatea creştină se întemeiază pe jertfa răscumpărătoare a lui Iisus Hristos (3, 13 ; 4, 5)[358]. În Gal. 5, 13, Apostolul vorbeşte chiar de o *chemare la libertate,* de o vocaţie a libertăţii care caracterizează viaţa creştină. Ea este obţinută de credincios prin botez (cf. Rom. 6), care inaugurează viaţa «în Hristos»[359].

(2, 5) Acest verset reprezintă cea mai bună dovadă împotriva celor care cred că Tit a fost circumcis. Se ştie că «Sf. Pavel respecta datinile

349. *Paulus und Jakobus,* Göttingen, 1963, p. 90—91 şi *Paulus und die Gnostiker,* Hamburg, 1965, p. 10 şi 18. 350. *Op. cit.,* p. 35—36.

351. Probabil că printre aceşti rîvnitori pentru Lege vor fi fost şi unii dintre «preoţii» convertiţi (cf. Fapte 6, 7), precum şi unii foşti membri ai comunităţii eseniene de la Qumran ; cf. J. A. Fitzmyer, *art. cit.,* p. 235, 253.

352. W. L. Knox, *op. cit.,* p. 8.

353. Vezi W. Michaelis, art. παρεισάγω, παρεισάκτος, în TWNT, V, p. 822—824.

354. Astfel, Schlier, *op. cit.,* p. 71 ; Bonnard, *op. cit.,* p. 38 ş.a.

355. Aşa C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* ed. a II-a, Freiburg i.B., p. 154 şi urm.

356. J.-L. Leuba, *op. cit.,* p. 102 ; J. Munck, *The Acts of the Apostles* (The Anchor Bible), New York, 1967, p. 137.

357. Vezi E. Fuchs, art. σκοπέω, în TWNT, VIII, p. 418—419.

358. Expresia «în Hristos Iisus» înseamnă «în şi prin persoana şi lucrarea lui Iisus Hristos» ; libertatea creştină nu se întemeiază pe nimic lumesc sau omenesc, ea nu este o achiziţie psihologică sau sociologică ; cf. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* München, 1967, p. 234.

359. Relaţia esenţială între botez şi libertatea creştină este subliniată de H. Schlier, art. ἐλεύθερος, în TWNT, II, p. 496.

străvechi cînd acestea aveau caracter de acte de evlavie»[360]. Se știe iarăși că la Listra el l-a circumcis pe Timotei (Fapte 16, 3) pentru a menaja scrupulele unora dintre iudeo-creștinii de acolo. Dar la Sinodul Apostolic, Sf. Pavel avea de apărat un principiu; orice compromis ar fi surpat bazele acestuia.

Începutul versetului pune o importantă problemă de critică textuală[361]. Se disting mai ales două variante principale:

a. πρὸς ὥραν (fără οἷς οὐδέ) care se află în ms: D*, d (textul vechi latin), Sf. Irineu *(Adv. haer.* III, 13, 3), Tertulian (*Contra Marc.* V, 3), Victorin (com., ad loc.), Ambroziaster (com., ad loc.), Primasius și, după Victorin, «mai multe» mss grecești.

b. οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν se află în: p[46], ℵ, A, B, C, D^c, G, K, P, multe minuscule, Vulgata, syr^h, copt.^sa., boh., goth., arm., Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ambrozie, Epifanie, Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Eutalius, Teodoret, Casiodor, Sf. Ioan Damaschin ș.a.[362].

Prima variantă (fără negația οὐδέ) schimbă complet sensul versetelor 3 și 4. După această variantă, Tit a fost circumcis. Apostolul ar zice aici: «cărora ne-am plecat pentru o clipă...»[363]. Dar această variantă n-are suficient temei în tradiția manuscrisă: ea este «pur occidentală»[364] și este evident că autorii latini care au acceptat-o au făcut acest lucru pentru a da un sens mai clar versetelor 3—5 și poate pentru a pune în acord acest text cu atitudinea Apostolului în cazul lui Timotei (Fapte 16, 3).

E cert că a doua variantă (cu οἷς οὐδέ), acceptată în ediția Nestle-Aland este cea originală[365]. Ea apare în toate manuscrisele grecești (în afară de D*, în toate traducerile vechi (în afară de vechea traducere latină) și la Marcion. Părinții greci precum și Fer. Ieronim și Fer. Augustin acceptă această variantă și nu văd, în v. 4—5, nici o urmă de concesie făcută de Sf. Pavel iudaizanților.

Pronumele relativ οἷς (ca și οἵτινες din v. 4) se referă la «frații mincinoși». Expresia οὐδὲ πρὸς ὥραν înseamnă *nici o clipă* (cf. Matei 10, 19; 26, 40. 55; II Cor. 7, 8 etc.). Dativul τῇ ὑποταγῇ este un pleonasm explicativ al lui εἴξαμεν (= *a ceda, a slăbi).*

Fermitatea Apostolului este bine motivată: a se supune exigențelor iudaizante ar fi însemnat să sacrifice «adevărul Evangheliei» (această

360. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Unitate și diversitate în Noul Testament și în Biserica primară*, în MA, XXIV (1979), nr. 7—9, p. 585—586.

361. Asupra acestei probleme, vezi B. W. Bacon, *The Reading* οἷς οὐδέ *in Gal.* 2, 5, în JBL, XLI (1922), p. 69—80; Zahn, *op. cit.*, p. 289—298; Lagrange, *op. cit.*, p. 28—30; B. M. Metzger, *A Textual Comentary on the Greek New Testament*, London/New York, 1971, p. 591 și urm.

362. Alte două variante: οἷς πρὸς ὥραν și οὐδὲ πρὸς ὥραν au temeiuri cu totul nesemnificative în textele manuscrise.

363. Această variantă a fost acceptată în epoca patristică de Victorin (*In Epistolam ad Galatas*, P.L. VIII, 1159), care acuză textul grec că-l face pe Sf. Pavel să mintă, deoarece acesta l-a tăiat împrejur pe Timotei. Dintre autorii moderni, numai foarte puțini sînt pentru acceptarea acestei variante: Zahn, *op. cit.*, p. 289 și urm. F. C. Burkitt, *op. cit.*, p. 118; D. W. B. Robinson, *art. cit.*, p. 35 și urm.; J. J. Gunther, *op. cit.*, p. 51—52.

364. Lagrange, *op. cit.*, p. 29.

365. Majoritatea comentatorilor (Lightfoot, Lagrange, Burton, Schlier, Duncan, Bonnard, Mussner ș.a.) acceptă această variantă.

expresie revine în 2, 14, unde Sf. Pavel zice despre cei ce fac jocul iudaizanților la Antiohia Siriei, separîndu-se de păgîno-creștini, că «nu calcă drept, după adevărul Evangheliei»).

(6) Iar de la cei socotiți a fi mai de seamă — cine erau ei cîndva nu mă privește ; Dumnezeu nu caută la fața omului — căci cei mai de seamă nu mi-au adăugat nimic (sau : n-au adăugat nimic la Evanghelia mea) ; *(7) ci, dimpotrivă, văzînd că mi s-a încredințat Evanghelia pentru cei netăiați împrejur, precum lui Petru pentru cei tăiați împrejur — (8) căci Cel ce a lucrat în Petru pentru apostolia tăierii împrejur a lucrat și în mine pentru păgîni — (9) și cunoscînd harul care mi-a fost dat, Iacov și Chifa și Ioan, cei socotiți a fi «stîlpi», ne-au dat, mie și lui Barnaba, dreapta în semn de comuniune, pentru ca noi (să binevestim) la păgîni, iar ei la cei din tăierea împrejur ; (10) numai să ne aducem aminte de săraci, ceea ce m-am și silit să fac întocmai.*

Sf. Pavel revine acum la «cei mai de seamă» și la atitudinea lor față de Evanghelia sa. Astfel, v. 6—10 continuă ideea din v. 2, întreruptă de expunerea cazului lui Tit. Amintirea acțiunilor «fraților mincinoși» persistă însă în cugetul Apostolului, ceea ce explică forma literară atît de dificilă a acestor versete.

(2, 6) Apostolul începe o frază cu menționarea celor «socotiți a fi ceva» (τῶν δοκούντων εἶναι τι, v. 6 a), dar această frază rămîne neterminată, fiind întreruptă de o paranteză [366]. După ce încheie această paranteză, Sf. Pavel se referă la «cei mai de seamă» (οἱ δοκοῦντες, v. 6 a), ca și în v. 2. Conjuncția γάρ (= *căci*) arată clar că în partea finală a versetului nu este vorba de o opoziție față de ceea ce s-a spus în 6 a ; γάρ reia și justifică afirmația precedentă (din 6 b). Nu trebuie, deci, să facem distincție între «cei socotiți a fi ceva» (6 a) și «cei mai de seamă» (6 c).

Deși construcția gramaticală a versetului este extrem de dificilă, totuși sensul este clar : Sf. Pavel afirmă că Evanghelia sa a fost aprobată fără nici un adaos de către «cei mai de seamă».

Expresia τῶν δοκούντων εἶναι τι (cf. Gal. 6, 3 ; εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι) este o formulă cunoscută și folosită în antichitate, astfel încît ea trebuie considerată în întregul ei, fără a se încerca o separare a elementelor care o compun [367]. O găsim mai ales la Platon, dar nu numai la el. În *Apologia lui Socrate* citim că marele filozof a întreprins cîndva cercetarea «celor socotiți a fi înțelepți» (δοκούντων σοφῶν εἶναι, 21 c) ; venind la primul dintre ei, care părea multora a fi înțelept (δοκεῖν μὲν εἶναι σοφός), a constatat că de fapt acesta nu era așa cum părea (εἶναι δ' οὔ, 21 c). Socrate caută și pe alții dintre cei socotiți înțelepți și autorul folosește în continuare expresii asemănătoare (35 a : δοκοῦντας μέν τι εἶναι; 41 e : ἐὰν δοκῶσι τι εἶναι μηδὲν ὄντες; cf. 36 d). Această formulă revine la Platon în *Republica* II, 361, în *Gorgias* 472 a, unde e vorba de «mărtu-

366. Fraza astfel întreruptă formează o figură retorică numită *aposiopesis* ; cf. T. Fahy, *The Council of Jerusalem*, în «The Irish Theological Quarterly», XXX (1963), p. 240.

367. Părerea lui E. Klostermann, *Die Apologie des Paulus. Galater 1, 10—2, 21*, în «Gottes ist der Orient. Festschrift für Otto Eissfeldt», Berlin, 1959, p. 84—87, este cel puțin curioasă : el crede că Sf. Pavel vorbește aici indirect de ceva (τί) care vine de la «cei cu vază», ca de pildă de decretul apostolic, pe care el nu se consideră obligat să-l respecte.

riile mincinoase ale atîtor oameni socotiţi a fi cineva» (δοκούντων εἶναί τι) şi în *Eutidemos* 303 c, unde Socrate blamează pe Eutidemos şi pe Dionisidor pentru că sînt indiferenţi la învăţăturile «celor vrednici de respect şi cu renume» (τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων τι εἶναι) [368].

Se vede limpede din aceste exemple că expresia folosită de Sf. Pavel, luată în sine însăşi, nu conţine nici depreciere, nici ironie. Dimpotrivă, ea apare ca un titlu care se dă persoanelor cu autoritate. Numai atunci cînd contextul sugerează ironia, expresia capătă un sens depreciativ. Dar în contextul din Gal. 2, 1—10 acest sens este exclus [369]. Credincioşii creştini, mai ales cei din Ierusalim, dădeau acest titlu celor trei «stîlpi» ai Bisericii (cf. v. 9). Sf. Pavel acceptă acest titlu şi-l foloseşte aici cu cinstirea cuvenită celor care l-au precedat în apostolat şi a căror comuniune îi este scumpă.

În paranteza care urmează, Sf. Pavel precizează că autoritatea «celor mai de seamă» nu este contrazisă de ceea ce erau ei cîndva (ποτέ), adică înainte de chemarea lor la apostolat [370]. Probabil că în urma aprobării Evangheliei pauline la Ierusalim iudaizanţii au devenit duşmani declaraţi şi ai vechilor Apostoli, negîndu-le autoritatea pe temeiul situaţiei lor umile de dinaintea chemării lor de către Mîntuitorul. Ei nu sînt — vor fi spus iudaizanţii — decît nişte «oameni fără carte şi simpli» (Fapte 4, 13), care nu se pricep deloc să ia hotărîri în materie de doctrină şi viaţă religioasă. Dar pentru Sf. Pavel, οἱ δοκοῦντες sînt adevăraţii responsabili ai Bisericii. Cine au fost ei înainte de chemarea la apostolat nu-l priveşte, căci şi el însuşi a fost odinioară prigonitor al Bisericii [371].

7 Această interpretare este susţinută şi de remarca Apostolului: «Dumnezeu (θεός) [372] nu caută la faţa omului». Expresia πρόσωπον λαμβάνειν

368. Platon, *Oeuvres complètes*, t. I: *Apologie de Socrates*, texte établi et trad. par M. Croiset, Paris, 1920, p. 145—146, 164—165, 173; t. VI: *La République*, texte établi et trad. par E. Chambry, Paris, 1932, p. 54; t. III/2: *Gorgias — Ménon*, texte établi et trad. par A. Croiset, Paris, 1923, p. 144; t. V/1: *Euthydème*, texte établi et trad. par L. Méridier, Paris, 1931, p. 192.

369. Burton (*op. cit.*, p. 71) scrie: «Nu există nimic în textul de faţă sau în folosirea cuvintelor care să indice că ele sînt folosite cu ironie»; la fel G. Kittel, *art. cit.*, p. 235 şi urm.; M. Brunec, 'Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων *(Gal. 2, 6)*, în VD, XXV (1974), p. 280—288. Aceasta este opinia marii majorităţi a comentatorilor. C. K. Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, p. 1—4, deşi admite că δοκεῖν «poate fi folosit într-un sens bun» (p. 2), crede totuşi că formularea Apostolului lasă cel puţin posibilitatea că «cei socotiţi a fi stîlpi» nu sînt de fapt ceea ce implică acest titlu care le este atribuit (p. 3—4); A. Oepke (*op. cit.*, p. 37) vede aici un «sarcasm sigur».

370. H. Schlier, *op. cit.*, p. 75. Mulţi autori (Lipsius, Lightfoot, Burton, Amiot, Lyonnet ş.a.) cred că ποτέ se referă la timpul cînd Apostolii au urmat Mîntuitorului. După această interpretare, paranteza din v. 6 b ar face aluzie la avantajul pe care Cei 12 Apostoli îl au faţă de Sf. Pavel: acela de a-L fi cunoscut pe Hristos «după trup» (cf. II Cor. 5, 16); K. Heussi, *Galater 2 und die Lebensausgang der Jerusalemischen Urapostel*, în «Theologische Literaturzeitung», LXXVII (1952), p. 67—72 propune o soluţie aparte, pe care o susţine cu fervoare: după el, ἦσαν ar însemna că la data scrierii Epistolei «cei cu vază» muriseră deja; Iacov din Gal. 2, 9 nu este «fratele» Domnului, ci Iacov, fiul lui Zevedei. Vezi critica acestei teorii la K. Aland, *Wann starb Petrus? Eine Bemerkung zu Gal. 2, 6*, în NTS, II (1955—1956), p. 267—275 şi E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage*, în «Theologische Rundschau», NF, XXV (1959), p. 199 şi urm. 371. W. Foerster, *art. cit.*, p. 288 şi urm.

372. Articolul dinaintea lui θεός lipseşte din mai multe mss (B, C, D, F, G, K, L) precum şi din textele lui Eusebiu, Teodoret, Sf. Ioan Damaschinul ş.a. Pe baza măr-

apare adesea în Sf. Scriptură cu sensul de «a lua în considerare numai situația exterioară», «a căuta la fața omului împotriva exigențelor dreptății» (Lev. 9, 15; Deut. 10, 17; Is. Sir. 4, 22; Matei 22, 16; Marcu 12, 14 etc.)[373]. În Vechiul Testament se afirmă constant că Dumnezeu nu ține seama, în aprecierile sale, de aparențe. O situație pămîntească strălucită nu conferă nici un avantaj în fața lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Dumnezeu alege mai degrabă pe cei săraci și smeriți (cf. Pilde 3, 34; Is. Sir. 3, 19; Luca 1, 48. 52—53; Iacob 4, 6 etc.). Mîntuitorul și-a căutat Apostolii printre oamenii simpli, făcînd însă, din cei pe care i-a ales, oameni «de seamă» în împlinirea planului Său de mîntuire. Poziția și autoritatea Sfinților Apostoli în Biserică n-are nimic a face cu ceea ce au fost ei mai înainte, căci numai prin harul lui Dumnezeu sînt ei ceea ce sînt.

Or — zice Sf. Pavel —, cei a căror autoritate este incontestabilă, «cei mai de seamă, nu mi-au adăugat nimic» (sau: n-au adăugat nimic la Evanghelia mea). Verbul προσανατίθεσθαι, care apare în Gal. 1, 16 cu sensul de «a consulta», înseamnă aici *a impune, a prescrie* sau *a adăuga ceva*[374]. Această schimbare de sens este determinată atît de complementul οὐδέν, cît și de context.

Expresia folosită aici de Sf. Pavel (οὐδὲν προσανέθεντο) [375] corespunde perfect ideii exprimate de Sf. Apostol Petru la Sinodul Apostolic (Fapte 15, 10). Această idee, preluată și de Sf. Iacov (15, 19), a fost înscrisă apoi în decretul sau tomosul sinodal: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν (Fapte 15, 28)[376]. Οὐδέν (v. 6 c) nu exclude așa numitele «clauze ale lui Iacov» (Fapte 15, 20), așa precum, în textul Decretului Apostolic, μηδέν (= *nimic*, Fapte 15, 28) nu exclude aceste clauze înscrise în versetul următor (15, 29). Căci cele considerate de Sinodul Apostolic ca «necesare» (Fapte 15, 28) pentru păgîno-creștini, anume de a se feri «de cele jertfite idolilor și de sînge și de (animale) sugrumate și de desfrîu» (15, 29) nu constituiau un adaos la Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel și nu îngrădeau cu nimic libertatea «în Hristos»[377].

(2, 7). Nu numai că «cei mai de seamă» n-au adăugat nimic la Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel, ci dimpotrivă (ἀλλὰ τουναντίον) ei au recunoscut fără rezerve chemarea sa ca Apostol al neamurilor.

Verbele «văzînd» (v. 7) și «cunoscînd» (v. 9) sînt paralele. «Cei mai de seamă» știau, desigur, dinainte și recunoșteau că Sf. Pavel este Apostol (cf. 1, 18—19). Dar expunerea pe care a făcut-o Sf. Pavel asupra pro-

turiilor manuscrise este greu de ales între cele două variante; vezi Burton, *op. cit.*, p. 88—89. 373. E. Lohse, art. προσωποληψία, în TWNT, VI, p. 780—781.

374. Pentru sensul acestui verb, vezi Bauer, *Wb.*, ad loc.; Burton, *op. cit.*, p. 89—91.

375. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 1961, p. 279, spune că formula «nu mi-au adăugat nimic» poate să se refere numai la o autoritate superioară, care pentru Sf. Pavel este Colegiul apostolic. Gerhardsson propune o analogie rabinică: «Relația sa cu acest *collegium* al Apostolilor este asemănătoare cu relația dintre rabinul singuratic și colegii săi (הברים). *Collegium*-ul are autoritate asupra Apostolului singur».

376. De notat corespondența celor două verbe: ἐπιτίθεσθαι (Fapte 15, 28) și προσανατίθεσθαι (Gal. 2, 6).

377. Asupra Decretului apostolic, vezi excursul *Gal. 2, 1—10 și Fapte 15.*

povăduirii sale (2, 2) precum și rezultatele strălucite ale primei sale călătorii misionare (Fapte 15, 12) i-au făcut să vadă că apostolatul paulin era însoțit de o harismă specială: *Pavel era prin excelență Apostolul neamurilor!* «Cei mai de seamă» au recunoscut, de asemenea, că această harismă nu este opusă, ci complementară harismei apostolice a Celor Doisprezece.

Perfectul πεπίστευμαι (= *mi s-a încredințat*) subliniază validitatea chemării apostolice a Sfîntului Pavel[378]. Cele două substantive, ἀκροβυστία (= *netăierea împrejur*)[379] și περιτομή (= *tăierea împrejur*) definesc cele două categorii de oameni ca obiect al apostolatului: păgînii (cf. Rom. 3, 30; 4, 9. 11; I Cor. 7, 18—19 etc.) și iudeii (Gal. 2, 9; Filip. 3, 3. 5; Rom. 15, 8 etc.). Nu este vorba, așadar, de două «evanghelii», ci de două apostolate misionare în slujba aceleiași Evanghelii, aplicată celor două categorii de destinatari ai ei.

Sf. Pavel se prezintă ca responsabil de evanghelizarea păgînilor cu același titlu (καθώς exprimă egalitatea) cu care Sf. Petru este responsabil de evanghelizarea iudeilor. Aceasta nu înseamnă că numai ei doi au primit misiunea de a propovădui Evanghelia, unul la păgîni și celălalt la iudei. În v. 9, alături de Sf. Pavel apare Barnaba, iar alături de Sf. Petru sînt menționați Sfinții Iacov și Ioan. Dar deși existau mai mulți misionari pentru păgîni (neamuri), Sf. Pavel este singurul Apostol al neamurilor (cf. Rom. 11, 13—14)[380]. Iar Sf. Petru este menționat aici deoarece, împreună cu Iacov și Ioan, făcea parte dintre «stîlpii» Bisericii (2, 9)[381].

Numele grec «Petru» (Πέτρος) apare la Sf. Pavel numai aici și în versetul următor. În continuare (2, 9. 11. 14), ca peste tot în Epistolele pauline, apare numele aramaic «Chifa» (כֵּפָא, Κηφᾶς). Nu e vorba, desigur, de două persoane diferite, ci ambele nume (care reprezintă de fapt un singur nume, în formă aramaică și în traducere greacă) aparțin Sfîntului Ap. Petru[382]. Pentru această varietate de nume, precum și pentru faptul că, spre deosebire de v. 9, Sf. Petru apare aici ca singurul Apostol al iudeilor, au fost propuse mai multe soluții. După E. Barnikol[383], Gal. 2, 7—8 ar fi o glosă posterioară, intercalată aici pentru a sublinia para-

378. R. Bultmann, art. πιστεύω, în TWNT, VI, p. 178—179 și 204.

379. Etimologia acestui termen nu este sigură; vezi J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 109—110. 380. Cf. J. Munck, *Paul, the Apostle and the Twelve*, p. 97.

381. H. Lietzmann, *Die Reisen des Petrus*, în «Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss.», 1930, p. 153 și urm., susține, pe baza acestui verset, că în momentul Sinodului Apostolic Sf. Petru era numai în trecere prin Ierusalim. Sf. Petru — spune el — desfășura o activitate itinerantă, mai ales în Corint și Galatia, dirijată împotriva Sf. Pavel. Vezi critica acestei teorii la M. Goguel, *L'Apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?*, p. 467 și urm.

382. Nimic nu ne permite să afirmăm că în Gal. 2, 11 și urm. este vorba de un alt Chifa, care ar fi făcut parte dintre cei 70 de ucenici. Totuși întîlnim această idee încă la Clement din Alexandria, *Ipotipoze, V* (citat la Eusebiu, *Istoria bisericească*, I, 12, 2) precum și la cîțiva autori moderni: D. W. Riddle, *The Cephas-Peter Problem and a Possible Solution*, în JBL, LIX (1940), p. 169—180; C. M. Henze, *Cephas seu Kephas non est Simon Petrus*, în «Divus Thomas», LXI (1958), p. 63—67 ș.a. Împotriva acestei opinii și mai ales împotriva argumentelor lui Henze, vezi J. Herrera, *Cephas seu Kephas est Simon Petrus*, în «Divus Thomas», LXI (1958), p. 481—484.

383. *Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus, Gal. 2, 7—8* (Forschungen zur Entstehung d. Urchristentums, d.N.T. und d. Kirche, H. 5), Kiel, 1931.

lelismul dintre Sfinţii Petru şi Pavel. Alţi autori cred că Sf. Pavel citează aici un document oficial în limba greacă în care apărea forma Πέτρος [384]. E. Dinkler [385] susţine că v. 7—8 reprezintă un citat din versiunea greacă a unui «protocol» mai mult sau mai puţin oficial al Sinodului Apostolic. G. Klein aprobă ipoteza lui Dinkler [386] şi afirmă că de la data Sinodului Apostolic şi pînă în momentul scrierii Epistolei către Galateni a avut loc o schimbare în conducerea Bisericii din Ierusalim : v. 7—8 (extrase din «protocol») ar reflecta situaţia din timpul Sinodului Apostolic, iar v. 9, unde Sf. Iacov apare în fruntea unui «triumvirat» ar înfăţişa starea de lucruri la data scrierii Epistolei. Dar ipoteza «protocolului este lipsită de orice temei. Însăşi structura literară a v. 6—9 arată că v. 7—8 nu pot fi separate de context» [387].

E mai probabil că v. 7—9 reprezintă interpretarea paulină a acordului realizat la Ierusalim. Menţionarea celor trei «stîlpi» ai Bisericii nu-şi avea rostul în acest verset, căci Apostolul Neamurilor n-a pretins şi pentru sine acest titlu dat lui Iacov, Chifa şi Ioan. În v. 7—8 este vorba de calitatea sa de apostol, pe care Sf. Pavel şi-o defineşte în raport cu apostolatul Celor Doisprezece. De aceea, în interpretarea atitudinii «celor mai de seamă» faţă de apostolatul său, el se pune în paralelă cu Sf. Petru un reprezentant de frunte al apostolatului «instituţional», cum ar zice Jean-Louis Leuba [388], pentru a releva autenticitatea propriului său apostolat. Sf. Pavel n-a revendicat un loc în cercul Celor Doisprezece Apostoli nu numai pentru că numărul acestora era complet în momentul alegerii sale, ci şi pentru că nu putea uita chemarea sa specifică de Apostol al neamurilor [389]. *Novum*-ul apostolatului său nu implica însă pentru Sf. Pavel o autoritate mai mică decît a Celor Doisprezece Apostoli [390].

Această perspectivă exclude teoria lui O. Cullmann [391] după care a avut loc, la un moment dat, o schimbare în ce priveşte orientarea activităţii Sfîntului Apostol Petru : la început — afirmă acest autor — Apostolul Petru era şeful Bisericii-mame din Ierusalim, dar mai tîrziu el a părăsit acest oraş, asumîndu-şi «conducerea misiunii iudeo-creştine, în numele şi sub controlul Bisericii-mame» [392]. Imaginea pe care ne-o prezintă Gal. 2, 7 şi urm. este cu totul diferită. Sf. Petru n-a fost niciodată şeful Bisericii din Ierusalim sau al unei alte Biserici locale. El era Apos-

384. Astfel O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel/Paris, 1952, p. 14 ; Idem, art. Πέτρος, Κηφᾶς, în TWNT, VI, p. 100, n. 6.

385. *Der Brief an die Galater. Zum Kommentar von Heinrich Schlier*, în «Signum Crucis. Aufsätze zum N. T. und zur christliche Archäologie», Tübingen, 1967, p. 278—282 ; Idem, *Die Petrus-Rom-Frage*, p. 198.

386. G. Klein, *Gal. 2, 6—9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*, în ZTK, LVII (1960), p. 282 şi urm.

387. F. Mussner, *op. cit.*, p. 118, n. 93.

388. *Op. cit.*, p. 47 şi urm.

389. Vezi Ph.-H. Menoud, *Les additions au groupe des douze apôtres d'après le livre des Actes*, în RHPR, XXXVII (1957), p. 75 u.

390. În Noul Testament nu există nici un temei pentru afirmaţia lui E. Trocmé că Sf. Pavel «se situa imediat dedesubt de cei 12» (*Le «livre des Actes» et l'histoire*, Études d'histoire et de philosophie réligieuses, no. 45, Paris, 1957, p. 60). Sf. Pavel n-ar fi acceptat niciodată acest «dedesubt» (au-dessous) ; dimpotrivă, termenul de comparaţie pe care îl alege pentru apostolatul său este apostolatul Sf. Petru. Vezi C. K. Barrett *The Signs of an Apostle*, American Edition, Philadelphia, 1972, p. 37 şi urm.

391. O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr*, p. 28 şi urm.

392. *Ibidem*, p. 48.

tol iar misiunea sa era de a-L mărturisi pe Hristos Cel Înviat şi în această calitate el nu era un trimis al Sfîntului Iacov, ci un trimis (ἀπόστολος) al lui Iisus Hristos. De asemenea, trebuie să ţinem seama de faptul că Sf. Pavel vorbeşte aici de un acord şi nu de o schismă. A face din Sf. Petru şeful unei organizaţii misionare iudeo-creştine controlată de Biserica din Ierusalim şi deosebită de o altă organizaţie misionară (sau chiar opusă acesteia), păgîno-creştină, condusă de Sf. Pavel [393], înseamnă a nu înţelege nimic din acordul realizat la Sinodul Apostolic [394].

(2, 8) În paranteza pe care o constituie acest verset, Sf. Pavel explică unitatea şi egalitatea celor două apostolate prin originea lor comună. Atît apostolatul Sfîntului Petru (= al Celor Doisprezece) cît şi apostolatul Sfîntului Petru (adică al Celor Doisprezece) fără a recunoaşte Sfîntului Petru este autentic (fapt de care nu se îndoieşte nimeni), atunci şi apostolatul Sfîntului Pavel este autentic. Nimeni nu poate recunoaşte apostolatul Sfîntului Petru (adică al Celor Doisprezece) fără a recunoaşte şi apostolatul Sfîntului Pavel.

Subiectul subînţeles al celor două verbe din v. 8 este Dumnezeu (cf. 1, 6. 15; 3, 5; 5, 6). Verbul ἐνεργεῖν (= *a lucra, a opera*) [395] apare de două ori în acest verset cu sens intranzitiv, fiind legat de fiecare dată de un dativ simplu (Πέτρῳ; ἐμοί). Această construcţie este unică în Epistolele pauline, căci în alte locuri sensul verbului este limitat de prepoziţia ἐν (I Cor. 12, 6. 11; Filip. 2, 13; Col. 1, 29 etc.). Probabil că Apostolul se îndepărtează de construcţia uzuală cu ἐν pentru a lăsa exprimării sensul cel mai larg: Dumnezeu a lucrat *pentru* sau *în favoarea* Sfinţilor Petru şi Pavel, făcînd din ei Apostoli, iar această lucrare este prezentă permanent în persoana lor [396]. Verbul ἐνεργεῖν descrie astfel atît lucrarea lui Dumnezeu care a făcut din Sfinţii Petru şi Pavel Apostoli, cît şi cea care se manifestă în continuare în activitatea lor apostolică. Cele două aspecte ale lucrării lui Dumnezeu în apostolat sînt complementare.

Accentul frazei cade pe cuvintele καὶ ἐμοί [397]. Sf. Pavel a primit din partea lui Dumnezeu acelaşi har ca şi Sf. Petru. Pe de altă parte, apostolatul Sfîntului Pavel este un apostolat εἰς τὰ ἔθνη (= *spre neamuri, pentru păgîni*), ceea ce-l distinge de apostolatul Sfîntului Petru [398]. Această distincţie nu înseamnă că Sf. Pavel nu putea predica iudeilor, sau că Sf. Petru nu putea predica păgînilor. Mîntuitorul i-a trimis pe Apostolii Săi la «toate neamurile» (Matei 28, 19). În această perspectivă, Sf. Petru este

393. Cf. *Ibid.*, p. 43 şi urm. La fel C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, p. 70, care-l consideră pe Sf. Pavel drept conducătorul altei grupe apostolice, diferită de cea de la Ierusalim. Toţi membrii acestei noi grupe ar fi luat titlul de «apostoli». O distincţie netă între cele două misiuni creştine este susţinută şi de W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, p. 45 şi urm. Dar textul nostru vorbeşte de comuniune (v. 9) şi nu de o diviziune sau de o schismă în Biserică.

394. Vezi critica interpretării lui Cullmann la P. Benoit, *Saint Pierre d'après O. Cullmann*, în RB, LX (1953), p. 565—579 (această recenzie a fost retipărită în Idem, *Exégèse et théologie*, vol. II, Paris, 1961, p. 285—308).

395. G. Bertram, art. ἐνεργέω, în TWNT, II, p. 649—650; Mayser, *op. cit.*, II/2, p. 270—272.

396. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 110.

397. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 41.

398. Apocrifa *Acta Pauli et Theclae*, 40, urmează îndeaproape exprimarea din Gal. 2, 8: «ὁ γὰρ σοι συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοι συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι» (M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. I—II, Lipsiae, 1891—1903).

şi «Apostol al neamurilor»; la fel, Sf. Pavel, care niciodată n-a încetat de a se simţi responsabil faţă de mîntuirea iudeilor (Rom. 9, 1 şi urm.), este «Apostol al tăierii împrejur» [399]. Probabil că distincţia dintre cele două apostolate s-a menţinut datorită semnificaţiei eshatologice pe care o are apostolatul în Noul Testament, unde numărul de 12 Apostoli este pus în legătură cu numărul seminţiilor lui Israel (Matei 19, 29—30; Apoc. 21, 14) [400]. Apostolatul Celor Doisprezece trebuia să asigure continuitatea legămîntului pe care Dumnezeu l-a încheiat cu poporul Său (cf. Matei 10, 1—6). Atunci cînd Sf. Pavel a fost chemat la apostolat numărul de Doisprezece Apostoli era complet [401]. Care era, deci, locul său? La această întrebare a dat răspuns Însuşi Mîntuitorul, Care l-a chemat pe Sf. Pavel ca Apostol al neamurilor (Fapte 9, 15; 22, 21; 26, 17—18). Locul său era, aşadar, în afara cercului Celor Doisprezece Apostoli. Apostolatul paulin nu trebuia să schimbe nimic din semnificaţia apostolatului Celor Doisprezece.

Demn de remarcat este şi faptul că paralelismul Petru-Pavel, din Gal. 2, 7—8, a fost reţinut de Biserică din timpurile cele mai vechi. Cei doi Apostoli apar împreună în Apocalipsă (11, 1u), unde sînt numiţi «cei doi martori» (11, 3), «cei doi măslini şi cele două sfeşnice care stau înaintea pămîntului» (11, 4), uniţi nu numai în viaţa şi în moartea lor mucenicească (11, 7), ci şi în viaţa de dincolo (11, 11 u) [402]. Sf. Clement Romanul, în Epistola sa către Corinteni (V, 1—7), îi aşează alături pe Sf. Petru şi Pavel, numindu-i «cei mai mari şi mai drepţi stîlpi ai Bisericii» (V, 2) şi «bunii Apostoli» (V, 3) [403].

(2, 9) După paranteza din v. 8, Apostolul continuă fraza începută în v. 7. Apostolii de la Ierusalim nu numai că *au văzut* (ἰδόντες, v. 7) că Sfîntului Pavel i-a fost încredinţată evanghelizarea păgînilor, ci ei *au şi cunoscut* (sau: *recunoscut*, γνόντες) în el harul apostoliei.

H. Schlier spune că «χάρις are aici sensul special de har al apostolatului» [404]. Între har şi apostolat există o legătură necesară şi permanentă. Această legătură este clar exprimată în epistolele pauline (Gal.

399. Clement din Alexandria, *Ipotipoze* (la Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, cap. XIV, 4, 4, ed. cit., p. 106—107) zice că «deoarece Domnul, care era apostol al Celui Atotputernic a fost trimis la evrei, Pavel, care fusese trimis la neamuri, nu s-a intitulat apostol al evreilor din modestie, deopotrivă din cauza respectului său pentru Domnul şi pentru că el se adresa şi evreilor numai pe deasupra, fiind crainic şi apostol al neamurilor».

400. Ph.-H. Menoud, *art. cit.*, p. 75 u.; cf. K. H. Rengstorf, *The Election of Matthias*, în vol. «Current Issues in N. T. Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper», ed. de W. Klassen şi G. F. Snyder, London, 1962, p. 178—192 (mai ales p. 185—187).

401. După Noul Testament, moartea unui Apostol nu creează un loc vacant în cercul Celor Doisprezece. La data Sinodului Apostolic, Sf. Ap. Iacov, fiul lui Zevedei, era mort (Fapte 12, 2). Totuşi Sf. Pavel nu cere să ocupe locul Sf. Ap. Iacov, deoarece, după cum scrie Ph.-H. Menoud, «după moartea lui Iacob, Cei Doisprezece au rămas Cei Doisprezece, ei n-au redevenit Cei Unsprezece, ca după trădarea lui Iuda» *art. cit.*, p. 75, n. 1).

402. Numele Sf. Apostoli Petru şi Pavel nu apar în acest text din Apocalipsă. Dar după o interpretare destul de larg acceptată, cei «doi martori» (11, 3) nu sînt alţii decît aceşti doi Apostoli; cf. *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1973, p. 1791, n. d.; J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannes*, Copenhagen, 1950.

403. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, în vol. «Scrierile Părinţilor Apostolici» (Părinţi şi scriitori bisericeşti, 1), trad., note şi indici de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1979, p. 48—49.

404. *Op. cit.*, p. 78.

1, 16; Rom. 1, 5: *am luat har și apostolie*; 12, 3; 15, 15—16: «ca să vă amintesc de harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu, ca să fiu slujitor al lui Iisus Hristos la neamuri» (cf. I Cor. 15, 10)[405].

«Cei mai de seamă» au recunoscut cu această ocazie: a) că Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel este autentică și completă (v. 6 c); b) că apostolatul său este valid, fiind lucrarea harului dumnezeiesc (v. 8—9 a) și c) că apostolatul paulin are o misiune aparte, fiind destinat păgînilor. Urmarea acestei întreite constatări nu putea fi decît acceptarea misiunii pauline în «koinonia» apostolică și bisericească (v. 9 c) și o încercare de organizare practică, în sînul Bisericii, a slujirii apostolice unice, în vederea împlinirii poruncii Mîntuitorului de a propovădui Evanghelia la toate neamurile.

Ordinea: Iacov, Chifa și Ioan pare nefirească și de aceea unele manuscrise, mai ales latine, au schimbat această ordine[406], punînd în locul întîi numele Sfîntului Petru[407]. Dar Sf. Pavel îl așează aici pe primul loc pe Iacov «fratele» Domnului dintr-un motiv bine determinat: adeziunea sa la hotărîrea Sinodului Apostolic, «fără a fi mai importantă, era cea mai caracteristică»[408], căci iudaizanții îl vor fi prezentat pe Sf. Iacov ca pe un partizan al învățăturii lor[409]. Această ordine este explicabilă și prin rolul pe care l-a avut Sf. Iacov la Sinodul Apostolic, în calitatea sa de episcop al Bisericii gazdă (cf. Fapte 15, 13—21).

Pe Sf. Petru, Apostolul neamurilor îl numește aproape întotdeauna Chifa[410]; acest nume mai apare, în afara Epistolelor pauline, numai în Ioan 1, 42. Cartea Faptele Apostolilor ne arată rolul excepțional al Sfîntului Petru în sînul Bisericii primare[411]. Atitudinea sa deschisă față de primirea păgînilor în Biserică și implicit față de Evanghelia și Apostolatul Sfîntului Pavel este de sine înțeles în urma experienței pe care a avut-o în cazul păgînului Corneliu (Fapte 10—11).

Sf. Ioan nu este menționat în relatarea din Fapte 15. După datele din Sf. Evanghelii și din primele capitole ale cărții Faptele Apostolilor (3, 1

405. Vezi A. Satake, *Apostolat und Gnade bei Paulus*, în NTS, XV (1968—1969), p. 96—107.

406. Astfel D, F, G, d, f, g, Vulg., syr. p, h., Tertulian, Fer. Ieronim etc. Autenticitatea ordinei: Iacov, Chifa și Ioan este pusă la îndoială de J. N. Sanders, *Peter and Paul in the Acts*, în NTS, II (1955—1956), p. 137.

407. Varianta Πέτρος (în loc de Κηφᾶς) apare în p. 46, D, F, G, it d, g, r, got., Marcion, Orig. lat., Victorin, Efrem, Ambroziaster, Fer. Ieronim. Este vorba, desigur, de o alterare a textului original. Asupra numelui Simon-Chifa-Petru în Noul Testament, vezi J. K. Elliott, Κηφᾶς: Σίμων Πέτρος: ὁ Πέτρος. *An Examination of New Testament Usage*, în NT, XIV (1972), p. 241—256.

408. Lagrange, *op. cit.*; p. 37. Unii autori consideră, totuși, că e vorba aici de un primat absolut al lui Iacov; așa H. Mosbech, *Apostolos in the New Testament*, în «Studia Theologica», II (1949), p. 192 urm.; O. Cullmann, *Saint Pierre: disciple-apôtre-martyr*, p. 35—48.

409. Asupra lui Iacov «fratele Domnului», vezi comentariul nostru ad 1, 19, precum și P. Gaechter, *Jakobus von Jerusalem*, în Idem, *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck-Wien-München, 1958, p. 264—282.

410. Pentru excepția din Gal. 2, 7—8, unde apare numele «Petru», vezi comentariul nostru ad loc.

411. Printre numeroasele studii consacrate acestui subiect sînt de notat următoarele: F. Kattenbusch, *Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem*, în vol. «Festgabe für K. Müller», Tübingen, 1922, p. 322—351; H. Strathmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche*, în ZSTh, 1943, p. 223—282; E. Haenchen, *Petrus-Probleme*, în NTS, VII (1960—1961), p. 187—197; P. Gaechter, *op. cit.* etc.

şi urm. ; 4, 1 şi urm. ; 8, 14 şi urm.) este clar că numai un singur Ioan corespunde demnităţii de «stîlp» al Bisericii, anume Sf. Apostol Ioan, fiul lui Zevedei. Sf. Pavel mărturiseşte aici rolul însemnat pe care-l avea Sf. Apostol Ioan în Biserică în jurul anului 50. Scrierile ioaneice ne oferă temeiuri suficiente să afirmăm că, în ce-i priveşte pe păgîno-creştini, Sf. Ioan era în perfect acord cu Sf. Petru [412].

Apostolul spune că Iacov, Chifa şi Ioan sînt «socotiţi a fi stîlpi» [413]. Desigur că acest titlu nu este creaţia Sfîntului Pavel, ci el circula deja în Biserică, fiind aplicat celor trei persoane menţionate aici. Această metaforă exprima foarte bine rolul eminent al lui Iacov, Chifa şi Ioan în Biserica lui Hristos. Stîlpii (coloanele) constituie elementele esenţiale ale unei construcţii. Biserica este comparată de Sf. Pavel cu o construcţie ; ea este templul lui Dumnezeu (I Cor. 3, 16—17 ; II Cor. 6, 16), a cărui temelie este Hristos (I Cor. 3, 10—11). Iacov, Chifa şi Ioan sînt, prin rolul şi autoritatea lor, ca nişte stîlpi sau coloane ale acestui minunat templu duhovnicesc.

Această imagine apare, cu acelaşi sens, în literatura greacă clasică (Eschil, *Agamemnon*, 897 şi urm. ; Euripide, *Ifigenia în Taurida*, 57) ; în Vechiul Testament, Domnul îi zice proorocului Ieremia : «...*te-am făcut astăzi cetate întărită, stîlp de fier* (עמוד ברזל) şi zid de aramă înaintea acestei ţări întregi» (Ier. 1, 18). Sf. Pavel numeşte Biserica «stîlp şi temelie a adevărului» (I Tim. 3, 15) ; iar în Apocalipsă termenul apare cu o semnificaţie eshatologică : «Pe cel ce biruieşte îl voi face stîlp în templul Dumnezeului meu» (3, 12) [414]. Această metaforă apare şi în scrierile rabinice [415]. Astfel, ucenicii lui Iohanan ben Zakkai adresează dascălului lor aceste cuvinte : «Făclie a lui Israel, stîlp din partea dreaptă, [416] ...de ce plîngi ?» [417].

Pe baza acestor exemple, C. K. Barret [418] crede că Iacov, Chifa şi Ioan sînt înfăţişaţi ca «stîlpii templului eshatologic». Fără a nega semnificaţia eshatologică a acestei metafore (cf. Apoc. 3, 12), credem totuşi că Sf. Pavel are în vedere aici *autoritatea ecleziastică* a celor trei «stîlpi» [419]. Putem presupune chiar că acestei metafore i s-a ataşat un sens eshatologic numai mai tîrziu, atunci cînd Iacov, Chifa şi Ioan nu mai erau printre cei vii.

412. Vezi, de exemplu, J. A. T. Robinson, *Destination and Purpose of St. John Gospel*, în NTS, VI (1959—1960), p. 116—131.

413. Clement din Alexandria, *Ipotipoze* (La Eusèbe de Cesarée, *Histoire Ecclésiastique*, II, I, 4—5, ed. cit., p. 49—50) explică astfel poziţia celor trei «stîlpi» : «Lui Iacov cel Drept, lui Ioan şi lui Petru le-a dat Domnul gnoza (cunoştinţa) după Înviere ; aceştia au dat-o celorlalţi Apostoli ; Apostolii au dat-o celor 70, printre care era şi Barnaba».

414. Asupra istoriei biblice şi profane a acestei metafore, vezi C. K. Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, p. 4 urm. U. Wilckens, art. στῦλος, în TWNT, VII, p. 732 urm.

415. H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 537.

416. Aluzie clară la o coloană numită *Iakin* din templul lui Solomon (III Regi 7, 21).

417. Berakoth, 28 b ; cf. Strack şi Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 537. Alte exemple, din scrierile rabinice mai tîrzii, dă Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, p. 9—11.

418. *Art. cit.*, p. 13.

419. Iacov, Chifa şi Ioan erau «stîlpii» Bisericii întregi şi nu numai ai Bisericii iudeo-creştine, cum crede U. Wilckens (*art. cit.*, p. 734) ; recunoscînd apostolatul şi Evanghelia Sf. Pavel, Apostolii de la Ierusalim se interesează de fapt de Biserica păgîno-creştină.

Expresia δεξιὰς διδόναι (= *a da mîna dreaptă*) e folosită adeseori în scrierile vechi pentru a indica un acord perfect între două părţi [420]. Că nu e vorba aici de un gest de autoritate din partea celor trei «stîlpi» faţă de Sfîntul Pavel şi Barnaba o dovedeşte genitivul κοινωνίας (= *comuniune*), folosit în Noul Testament pentru a indica legătura foarte strînsă care-i uneşte pe credincioşii creştini întreolaltă (II Cor. 9, 13; Fapte 2, 42) [421]. Prin gestul lor, cei trei «stîlpi» recunosc că Apostolul neamurilor n-a ieşit din comuniunea frăţească a Bisericii lui Hristos. Evanghelia şi apostolatul Sfîntului Pavel sînt recunoscute în mod oficial, nu numai prin cuvinte, ci şi prin acest gest semnificativ al strîngerii mîinilor [422].

Barnaba este şi el însărcinat, alături de Sf. Pavel, cu misiunea de a propovădui Evanghelia între păgîni. Caracterul şi scopul expunerii apologetico-pauline din Epistola către Galateni explică de ce lipsesc precizări de amănunt asupra rolului lui Barnaba la Sinodul Apostolic.

O frază introdusă printr-un ἵνα explicativ ne prezintă conţinutul acordului încheiat la Sinodul de la Ierusalim: «pentru ca noi (să binevestim) [423] la păgîni, iar ei la cei din tăierea împrejur». Scopul acestui acord era continuarea propovăduirii Evangheliei; el prevedea o separaţie de domenii misionare. Părerea unor autori că acest acord ratifica o schismă sau o diviziune în Biserică [424] este exclusă de cuvîntul κοινωνία din versetul nostru. Trebuie însă să precizăm că această separaţie de domenii misionare n-a avut un caracter absolut. Se ştie că, în raport cu poporul ales, apostolatul Celor Doisprezece va avea o tendinţă centrifugă: activitatea lor se va întinde curînd mult dincolo de limitele geografice ale lui Israel [425]. Iar Sf. Pavel va propovădui şi iudeilor din diaspora (Fapte 16, 13; 17, 2, 10, 17; 18, 4). Această situaţie nu venea în contradicţie cu hotărîrea de la Ierusalim, căci scopul acestei hotărîri nu era de a constitui două misiuni creştine absolut independente una de alta [426], ci de a organiza într-un mod eficient propovăduirea Evangheliei. Cele două misiuni se vor desfăşura paralel, într-un spirit de înţelegere şi co-

420. Cf. Ezd. 10, 19; IV Regi 10, 15; I Mac. 6, 58; 11, 50. 62. 66; 13, 50; II Mac. 11, 26. Iosif Flaviu (*Ant. iud.*, XVIII, IX, 3) spune că regele Artaban «a dat dreapta» (τὴν δεξιὰν ἐδίδου) lui Anileos, «ceea ce la toţi barbarii din această regiune — adaugă el — este cea mai mare chezăşie de încredere; nimeni n-ar îndrăzni să înşele atunci cînd dă mîna dreaptă şi nimeni nu se teme să aibă încredere în cineva pe care l-ar bănui de nedreptate după ce a primit această chezăşie»; vezi alte exemple la W. Grundmann, art. δεξιός, în TWNT, II, p. 37—39. Cf. K. Gryston, *The Significance of the Word «Hand» in the New Testament*, în vol. «Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux», ed. de A. Descamps şi A. Halleux, Gembloux, 1970, p. 483—488.

421. F. Hauck, art. κοινός... κοινωνία, în TWNT, III, p. 789—810.

422. Tradiţia postapostolică îl aşează uneori pe Sf. Pavel alături de cei trei «stîlpi», fără a-i menţiona pe ceilalţi Apostoli. Astfel Clement din Alexandria, *Les Stromates*, p. I-a, cap. I, 11, 3 (col. «Sources chrétiennes», no. 30, trad. de M. Caster, Paris, 1951, p. 52) vorbeşte de «adevărata tradiţie a fericitei doctrine care vine drept de la Sfinţii Apostoli Petru, Iacov, Ioan şi Pavel, transmisă din tată în fiu...».

423. După Burton, *op. cit.*, p. 97, putem presupune aici verbul ἔλθωμεν, εὐαγγελισώμεθα sau κηρύσσωμεν; cf. Blass-Debrunner, *op. cit.*, par. 481.

424. F. J. Foakes Jackson şi K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, partea I, vol. I, London, 1920, p. 312: «Este clar, chiar din Faptele Apostolilor, că Biserica a fost împărţită în două tabere».

425. Leuba, *op. cit.*, p. 55.

426. Contra lui O. Cullmann, *Saint Pierre: disciple-apôtre-martyr*, p. 39—40; H. Mosbech, *art. cit.*, p. 192—193; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, p. 70 ş.a.

laborare, urmărind realizarea planului de mîntuire al lui Dumnezeu și suprimarea tuturor diviziunilor umane în Hristos (cf. Gal. 8, 28).

(2, 10) Conjuncția ἵνα nu condiționează acordul din versetul precedent. Din punct de vedere gramatical, clauza introdusă de ἵνα este independentă. [427]

Verbul μνημονεύωμεν (= *să ne aducem aminte*), la persoana I plural, arată că cererea «stîlpilor» din Ierusalim a fost adresată atît lui Pavel, cît și lui Barnaba. Însă verbul ἐσπούδασα (= *m-am silit*) [428], la singular, arată că Barnaba n-a mai fost asociatul Sfîntului Apostol Pavel la strîngerea de ajutoare pentru săracii Bisericii din Ierusalim (cf. Fapte 15, 39) [429].

Probabil că acest verset este o invitație indirectă adresată de Apostol credincioșilor galateni de a-și aduce și ei contribuția la marea colectă organizată de el în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 24, 17; Rom. 15, 27—31; I Cor. 16, 1—3; II Cor. 8, 1 și urm.) [430]. După Rom. 15, 26, colecta organizată în sînul Bisericilor pauline era destinată «săracilor dintre sfinții din Ierusalim». În alte locuri, Sf. Pavel spune că această colectă este destinată «sfinților »(I Cor. 16, 1; II Cor. 8, 4; Rom. 15, 25. 31). După cum rezultă însă și din acest verset, era vorba de credincioși săraci, al căror număr va fi fost destul de mare în sînul comunităților creștine din Țara Sfîntă [431].

K.-L. Schmidt [432] subliniază faptul că, prin organizarea colectei pentru săracii Bisericii din Ierusalim, Sf. Apostol Pavel avea în vedere crearea și menținerea unei legături strînse între Biserica-mamă și Bisericile păgîno-creștine din afara hotarelor Țării Sfinte.

427. Vezi în acest sens importantul studiu al lui C. J. Cadoux, *The Imperatival Use of* ἵνα *in the New Testament*, în JTS, XLII (1941), p. 165—173.

428. Verbul σπουδάζειν înseamnă aici «a se strădui», «a se sili» (ca în I Tes. 2, 17; II Tim. 4, 9) și nu «a se grăbi» (ca în II Tim. 4, 21; Tit 3, 12).

429. După D. R. Hall, *St. Paul and the Famine Relief; A Study in Galatians 2, 10*, în ET, LXXXII (1970—1971), p. 310, folosirea singularului este justificată de scopul Epistolei: menționarea rolului lui Barnaba în acest context ar fi fost de prisos.

430. Dintre studiile consacrate colectei pauline, menționăm: M. Goguel, *La collecte en faveur des Saints*, în RHPR, 1925, p. 301—318; Ph.-H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, no. 22), Neuchâtel-Paris, 1949, p. 15 și urm.; Ch. H. Buck, *The Collection for the Saints*, în HTR, XLIII (1950), p. 1—20; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Theologische Forschungen, 38), Hamburg/Bergstedt, 1965; L. E. Keck, *The Poor among the Saints in the New Testament*, în ZNW, LVI (1965), p. 100—129; Idem, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran*, în ZNW, LVII (1966), p. 54—78; K. F. Nickle, *The Collection. A Study in Paul's Strategy* (Studies in Biblical Theology, 48), London, 1966; P. Seidenstricker, *Saint Paul et la pauvreté. La pauvreté évangélique*, Paris, 1971.

431. După K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II: *Der Osten*, Tübingen, 1924, p. 59, termenul «săraci» (οἱ πτωχοί) ar fi fost exclusiv un titlu curent pentru membrii comunității creștine din Ierusalim, analog cu titlul οἱ ἅγιοι. Probabil că titlul οἱ πτωχοί (traducerea ebraicului אביונים = *ebionim*) a fost folosit uneori pentru iudeo-creștini; cf. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I: *Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig, 1915, p. 384. Dar am merge prea departe dacă am nega orice legătură a acestui titlu cu sărăcia reală a unei bune părți a credincioșilor iudeo-creștini din Ierusalim, așa cum face K. Holl.

432. *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, în «Festgabe für Adolf Deissmann», ed. de K.-L. Schmidt, Tübingen, 1927, p. 302 și urm.

Modul în care vorbește Apostolul despre această colectă, importanța pe care i-o acordă, arată că ea constituie, după expresia unui comentator, «una dintre marile întreprinderi ale carierei sale» [433]. Verbul ἐσπούδασα (= *m-am silit*) din Gal. 2, 10 arată foarte bine grija constantă a Sf. Pavel de a se achita de această sarcină. Căci colecta era pentru el mărturia legăturii frățești a păgîno-creștinilor cu iudeo-creștinii, semnul unității tuturor Bisericilor lui Hristos cu Biserica-mamă din Ierusalim [434].

Bo Reicke [435] socotește că la baza recunoașterii misiunii pauline printre păgîni a stat o rațiune economică : în contextul foametei îndelungate din «zilele lui Claudiu» (Fapte 11, 28), Biserica din Ierusalim nu s-ar fi arătat prea exigentă față de păgîno-creștinii de la care spera un ajutor material absolut necesar pentru acoperirea nevoilor ei. Această părere n-are însă nici un temei ; colecta n-a fost motivul, ci consecința hotărîrii pe care a luat-o Sinodul Apostolic.

Putem reține ideea lui Reicke cu privire la corespondența cronologică dintre Sinodul Apostolic și foametea din «zilele lui Claudiu» [436]. Se știe că această foamete s-a întins pe o perioadă de mai mulți ani. Ea a afectat pe rînd toate provinciile Imperiului, atingînd punctul critic la Roma în anii 50—51 (Tacitus, *Anale*, XII, 43) [437]. Probabil că la data Sinodului Apostolic foametea, care începuse în Palestina cu cîțiva ani mai înainte (cf. Fapte 11, 28 ; Iosif Flavius, *Antichități iudaice*, XX, V, 2), continua să facă ravagii, cu atît mai mult cu cît pe vremea procuratorului Tiberiu Alexandru (46—48) a fost și un an sabatic (toamna anului 47 — toamna anului 48) [438], în cursul căruia, în conformitate cu prescripțiile Legii (Lev. 25, 2 și urm.), pămîntul trebuia să rămînă necultivat.

EXCURS : GAL. 2, 1—10 și FAPTE 15 (SINODUL APOSTOLIC)

În partea I (autobiografic-apologetică) a Epistolei către Galateni, Sf. Apostol Pavel menționează două vizite ale sale la Ierusalim după convertirea de pe drumul Damascului. Prima a avut loc la trei ani după convertire (1, 18—19), iar a doua paisprezece ani mai tîrziu (2, 1—10).

433. E.-B. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 204.

434. O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr*, p. 37, scrie : «Această colectă era mai mult decît un gest umanitar ; ea trebuia, înainte de toate, să facă vădită unitatea Bisericii, așa precum impozitul pentru templul din Ierusalim făcea vădită, în iudaism, unitatea între coreligionarii împrăștiați în întreg Imperiul Roman...»

435. *Art. cit.*, p. 181—182.

436. Vezi P. S. Minear, *The Jerusalem Fund and Pauline Chronology*, în «Anglican Theological Review», XXV (1943), p. 389—396.

437. Despre această foamete ne oferă date mai ales Iosif Flaviu (*Ant. iudaice*, XX, V, 2 ; cf. II, 5 ; III, XV, 3), Tacit (*Anale*, XII, 43), Suetoniu (*Claudius*, 18) ; cf. Eusebiu, *Ist. bisericească*, II, 12, 1. Dintre lucrările consacrate acestei probleme menționăm : K. S. Gapp, *The Universal Famine under Claudius*, în HTR, XXVIII (1935), p. 258—265 ; J. Dupont, *La famine sous Claude (Actes 11, 28)*, în RB, LXII (1955), p. 52—55 (articol retipărit în Idem, *Études sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina, 45, Paris, 1967, p. 163—165) ; W. L. Knox, *Paul and the Church of Jerusalem*, p. 186 și urm. ; J. J. Gunther, *op. cit.*, p. 36 și urm.

438. J. Jeremias ,*Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie*, în ZNW, XXVII (1928), p. 98—103.

În legătură cu aceste vizite ale Apostolului neamurilor la Ierusalim se ridică o problemă importantă: aceea a identificării lor în cadrul relatării istorice din cartea Faptelor Apostolilor. Dificultatea acestei identificări provine nu numai din unele diferențe de amănunt dintre relatarea paulină și cea lucanică, ci mai ales din faptul că, după Faptele Apostolilor, Sf. Apostol Pavel a luat parte la Sinodul Apostolic *cu ocazia unei a treia vizite* la Ierusalim (Fapte 15, 1 și urm.), care a fost precedată de alte două vizite în acest oraș (Fapte 9, 26—29; 11, 30+12, 25) [439].

Exegeții sînt aproape unanimi în identificarea primei vizite din Epistola către Galateni cu prima vizită din Faptele Apostolilor (Gal. 1, 18—19=Fapte 9, 26—29) [440].

În ce privește însă identificarea vizitei din Gal. 2, 1—10, au fost propuse mai multe ipoteze [441]. Credem că nu este nepotrivită o inventariere critică a acestora, înainte de a trece la demonstrarea identității acestei vizite cu cea despre care este vorba în Fapte 15.

1. După unii autori, vizita din Gal. 2 nu este menționată nicăieri în Faptele Apostolilor [442]. Pornind de la această ipoteză, lipsită de orice temei, autorii ei construiesc o cronologie fantezistă a activității Sfîntului Apostol Pavel.

2. Gal. 2, 1—10=Fapte 9, 26—29. După această ipoteză, susținută de D. R. de Lacey [443], Sf. Luca n-ar fi știut nimic despre vizita de 15 zile (Gal. 1, 18—19) a Sfîntului Pavel la Ierusalim. Textul din Fapte 9, 26 și urm. s-ar referi de fapt la a doua vizită a Apostolului (Gal. 2, 1 u.). Această ipoteză, al cărei singur merit este originalitatea, nu și-a găsit alți susținători.

3. Gal. 2, 1—10 = Fapte 11, 27—30+12, 25. Mulți autori cred că Epistola către Galateni nu vorbește de Sinodul Apostolic din Fapte 15. Discuțiile la care se referă Sf. Pavel ar fi avut loc cu ocazia vizitei menționate în Fapte 11, 27—30+12, 25. A doua vizită din Epistola către Galateni ar corespunde, deci, celei de-a doua vizite din Faptele Apostolilor. Această identificare este propusă de toți susținătorii ipotezei galatice sudice care, după cum am arătat în *Introducere*, datează scrierea

439. Cu privire la relatarea lucanică asupra Sinodului Apostolic, vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Mărturii documentare de procedură sinodală în cartea Faptelor Apostolilor*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 3, p. 429—437.

440. Totuși H. Schlier, *op. cit.*, p. 114—115 și D. F. Robinson, *A Note on Acts 11, 27—30*, în JBL, LXIII (1944), p. 169—172, identifică Gal. 1, 18—19 cu Fapte 11, 27—30. Vezi critica argumentelor lui Schlier la W. G. Kümmel, în «Theologische Rundschau», serie nouă, XVII (1948), p. 32.

441. Soluțiile propuse în ultimele decenii au fost inventariate de B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. Etat de la question*, Paris/Bruges, 1962, p. 113—123; J. Dupont, *Le Concile Apostolique*, în Idem, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 56—75; cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p. 401—419.

442. T. W. Manson, *St. Paul in Ephesus: (2) The Problem of the Epistle to the Galatians*, în BJRL, XXIV (1940), p. 59—80, susține că vizita din Gal., 2, 1 și urm. trebuie datată cîndva înainte de prima călătorie misionară a Sf. Pavel. H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 12), Uppsala, 1945, afirmă, dimpotrivă, că Gal. 2, 1 și urm. raportează fapte care s-au petrecut după această călătorie, fără a avea însă vreo legătură cu evenimentele relatate în Faptele Apostolilor.

443. *Paul in Jerusalem*, în NTS, XX (1974), p. 82—86.

Epistolei înainte de Sinodul Apostolic[444]. Dar această identificare cade odată cu ipoteza galatică sudică. De asemenea, ea este exclusă pe de o parte de diferențele remarcabile dintre circumstanțele vizitei din Gal. 2, 1 și urm. și cele ale vizitei din Fapte 11, iar pe de altă parte de paralelismul dintre Gal. 2, 1—10 și Fapte 15.

4. Gal. 2, 1—10=Fapte 18, 22. În Fapte 18, 22 este vorba de o a patra vizită a Sfîntului Pavel la Ierusalim, anume după cea de-a doua călătorie misionară. J. Knox[445], deși identifică Gal. 2, 1 cu Fapte 15, crede totuși că Sinodul Apostolic de care e vorba în aceste texte a avut loc după a doua călătorie misionară; din punct de vedere cronologic el ar corespunde așadar cu indicația discretă din Fapte 18, 22. Sf. Luca ar fi anticipat Sinodul Apostolic pentru a-l rîndui la începutul activității misionare a Apostolului. J. Knox răstoarnă astfel întreaga cronologie paulină. Construcția lui Knox, care face apel mai mult la fantezie decît la temeiuri reale, nu rezistă criticii.

J. Van Bruggen[446], fără să respingă valoarea istorică a cărții Faptele Apostolilor, afirmă că Sinodul Apostolic a avut loc după prima călătorie misionară a Sfîntului Pavel (Fapte 15). Dar în Epistola către Galateni, scrisă în cursul celei de-a treia călătorii misionare, Sf. Pavel se referă la *cea mai recentă* întîlnire a sa cu Apostolii din Ierusalim, care a avut loc după a doua călătorie misionară (Fapte, 18, 22). Sf. Luca păstrează tăcerea asupra circumstanțelor acestei întîlniri. Dar și această ipoteză este infirmată de paralelismul remarcabil dintre Gal. 2, 1—10 și Fapte 15.

5. Gal. 2, 1—10=Fapte 11, 27—30+12, 25=Fapte 15. Pentru această soluție optează tot mai mulți autori protestanți și romano-catolici. După această ipoteză, atît în Fapte 11, 27—30+12, 25 cît și în Fapte 15 este vorba de una și aceeași vizită, care corespunde celei din Gal. 2, 1—10. Sf. Luca ar fi aflat din două izvoare diferite despre o vizită a Sfîntului Pavel la Ierusalim și de aceea a menționat două vizite. În realitate, însă, informațiile din cele două izvoare se refereau la una și aceeași vizită, anume aceea ocazionată de Sinodul Apostolic.

Susținătorii acestei ipoteze a «dubletului literar» se împart la rîndul lor în două grupe:

444. Această ipoteză a fost susținută de W. M. Ramsay, *S. Paul the Traveller and Roman Citizen*, p. XXII, XXXI, 116 și urm.; V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ratisbonne, 1900, p. 377 și urm.; F. F. Burce, *Galatian Problems: (1) Autobiographical Data*, p. 306—307; F. C. Burkitt, *op. cit.*, p. 116 și urm.; E. Osty, *Les Epîtres de saint Paul*, Paris, 1945, p. 146—148; F. Amiot, *op. cit.*, p. 31—32; Ch. H. Buck, *The Collection for the Saints*, p. 1 și urm. ș.a. Charles H. Talbert, *Again: Paul's Visits to Jerusalem*, în «Novum Testamentum», IX (1967), p. 26 și urm., acceptă această identificare, dar el datează scrierea Epistolei după Sinodul Apostolic. În Epistola către Galateni — zice el — sînt menționate numai primele două vizite din Faptele Apostolilor, însă întreaga Epistolă este ecoul Sinodului Apostolic, care a avut loc cu ocazia celei de-a treia vizite a Sf. Pavel la Ierusalim.

445. *«Fourteen Years Later». A Note on the Pauline Chronology*, în «Journal of Religion», XVI (1936), p. 341—349 și *The Pauline Chronolgy*, în JBL, LVIII (1939), p. 15—29. Knox a reluat această idee în lucrarea sa *Chapters in a Life of Paul*, New York-Nashville, 1950, p. 47—88. Ipoteza lui Knox a fost reluată de D. W. Ridlle, *Paul, Man of Conflict. A Modern Biographical Sketch*, New York-Nashville, p. 14—19, 76—79.

446. *Na veertien jaren. De datering van het Galaten 2 genoemde overleg te Jerusalem* (cu un rezumat în limba engleză), Kampen, 1973.

— Unii susțin că Sinodul Apostolic a avut loc înainte de prima călătorie misionară (pe la anul 44, dată care se întemeiază pe Fapte 11, 27—30 [447]. Aceștia cred că relatarea din Fapte 15 este rezultatul combinării a două izvoare, primul cuprinzînd informații despre Sinodul Apostolic ce s-a întrunit cu ocazia vizitei din Fapte, 11, celălalt tratînd despre o întîlnire diferită, în cadrul căreia a fost elaborat Decretul Apostolic și unde Sf. Pavel n-a fost prezent.

— Alții cred că profeția lui Agav (Fapte, 11, 28) trebuie separată din punct de vedere cronologic de călătoria cu ocazia căreia Sfîntul Pavel și Barnaba au dus la Ierusalim ajutoarele Bisericii din Antiohia (Fapte 11, 30) [448]. După opinia acestora, Sinodul Apostolic a avut loc după prima călătorie misionară (cf. Fapte, 15, 1 și urm.).

În argumentarea acestei ipoteze, un loc de frunte îl ocupă critica literară a textului lucanic. Cum rezultatele acestei metode, aplicată uneori cu multă fantezie, variază foarte mult de la un autor la altul, formele în care este prezentată această ipoteză sînt foarte variate. Exegeza devine astfel un joc al arbitrariului. Părăsind terenul solid al datelor cuprinse în texte, ea nu mai oferă nimic sigur, nimic stabil. Acuratețea și valoarea istorică a relatării din Faptele Apostolilor sînt puse la îndoială într-o măsură mai mare sau mai mică. Iată tot atîtea motive pentru a respinge și această ipoteză.

6. Gal. 2, 1—10=Fapte 11, 27 și urm. + Fapte 15. Bernard Orchard crede că poate descoperi în Gal. 2, 1—10 atît a doua (Fapte 11) cît și a treia (Fapte 15) vizită a Sfîntului Pavel la Ierusalim [449]. Gal. 2, 1—2. 6—10 s-ar referi la a doua călătorie a Apostolului la Ierusalim; în această relatare este inclusă însă o paranteză (Gal. 2, 3—5), care se referă la tulburarea iudaizantă din Antiohia (Fapte 15, 1—2). Or, această tulburare a cauzat cea de-a treia vizită. Epistola către Galateni a fost scrisă imediat înainte de Sinodul Apostolic, ceea ce explică lipsa Decretului Apostolic din relatarea paulină. Dar analiza lui B. Orchard este departe de a oferi temeiuri suficiente pentru această «soluție disperată», cum o numește P. Benoit [450]. Dacă acest autor n-ar fi știut de două vizite din Faptele Apostolilor, el nu le-ar fi descoperit niciodată în Gal. 2, 1—10.

*

447. E. Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus*, în «Nachrichten von der königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Phil.-hist. Kl., 1907, p. 263 și urm.; J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, p. 195 și urm.; J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellen-problem der Apostelgeschichte*, în ZNW, XXXVI (1937), p. 205 și urm.; F. W. Beare, *The Sequence of Events in Acts 9—15 and the Career of Peter*, în JBL, LXII (1943), p. 295 și urm.; Idem, *Note on Paul's First Two Visits to Jerusalem*, în JBL, LXIII (1944), p. 407—409; C. King, *The Outlines of New Testament Chronology*, în «Church Quarterly Review», CXXXIX (1945), p. 129—153; L. Cerfaux, *Le chapître XV-e du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne*, în «Miscellanea Giovanni Mercati — Studi e Testi», 212, vol. I, Cité de Vatican, 1946, p. 107 u.; J. Porter, *The «Apostolic Decree» and Paul's Second Visit to Jerusalem*, în JTS, XLVII (1946), p. 169—174 ș.a.

448. H. Katzenmayer, *Das sogenannte Apostelkonzil von Jerusalem*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift» (Berna), N.F., XXXI (1941), p. 149 u.; O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum N.T., vol. V), Leipzig, 1939, ad Fapte 15, 1 u.; P. Benoit, *La deuxième visite de Saint Paul à Jèrusalem*, în Idem, *Exégèse et théologie*, vol. III, Paris, 1968, p. 285—299 ș.a.

449. *A Note on the Meaning of Galatians II, 3—5*, în JTS, XLIII (1942), p. 173—177, precum și studiile ulterioare, menționate la nota 336.

450. *Art. cit.*, p. 286.

Nici una dintre ipotezele prezentate nu oferă o soluţie corespunzătoare problemei identificării vizitei din Gal. 2, 1—10 în cadrul relatării Sfîntului Luca. Cele mai multe dintre ele se caracterizează printr-un grad mai mare sau mai mic de scepticism faţă de valoarea istorică a cărţii Faptelor Apostolilor.

Singura interpretare corespunzătoare este aceea care pune semnul egalităţii între Gal. 2, 1—10 şi Fapte, 15, 1—29[451]. Această identificare, care urmează interpretarea patristică[452], nu prejudiciază valoarea istorică a relatării din Fapte 11, 27—30; 12, 25[453]. Sf. Pavel n-a menţionat şi nu trebuia să menţioneze în Epistola către Galateni vizita intermediară din Fapte 11. Apostolul enumeră în Epistola sa nu călătoriile sale la Ierusalim, ci întîlnirile pe care le-a avut cu ceilalţi Sf. Apostoli (cf. 1, 17). Or, în Faptele Apostolilor (11, 30), se spune lămurit că cea de-a doua vizită a Apostolului Neamurilor la Ierusalim nu i-a prilejuit acestuia vreo întîlnire cu ceilalţi Apostoli; aducînd, împreună cu Barnaba, darurile Bisericii din Antiohia, ei le-au predat «preoţilor», căci Sfinţii Apostoli plecaseră din Ierusalim din cauza persecuţiei sîngeroase pe care o iniţiase împotriva acestei Biserici regele Irod Agripa I (Fapte 12, 1 şi urm.)[454]. Nimic nu se opune, aşadar, la identificarea celei de-a doua întîlniri a Sfîntului Pavel cu Apostolii cu cea de-a treia călătorie a sa la Ierusalim[455].

Pentru această identificare pledează în primul rînd *punctele comune* ale celor două relatări (paulină şi lucanică), dintre care cele mai importante sînt următoarele:

a. Indicaţia temporală din Epistola către Galateni (1, 18; 2, 1) corespunde perfect momentului de după prima călătorie misionară în care Sf. Luca situează Sinodul Apostolic.

b). Locul este acelaşi, anume oraşul Ierusalim (Gal. 2, 1; Fapte 15, 2. 4).

c). Persoanele care vin la Ierusalim sînt aceleaşi: Pavel şi Barnaba (Gal. 2, 1; Fapte 15, 2. 12. 25). Tit care e menţionat în Galateni alături de Pavel şi Barnaba (2, 1. 3) este unul dintre cei «alţi cîţiva» care, după Fapte 12, 2, au făcut parte din delegaţia antiohiană.

d). Ambele relatări ne vorbesc despre două reuniuni:

451. Cf. J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 123—126; H. Schlier, *op. cit.*, p. 110—111, 115—116; F. Mussner, p. 127—132 şi mulţi alţii.

452. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 633.

453. Unii autori, deşi admit identitatea între Gal. 2, 1—10 şi Fapte 15, neagă totuşi orice valoare istorică relatării din Fapte 11, 27—30; astfel M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*, în TLZ, LXXII (1947), col. 193—198 şi W. G. Kümmel, *Das Urchristentum*, în «Theologische Rundschau», XVII (1948), p. 32.

454. A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 134—140, deşi acceptă teoria izvoarelor pentru Faptele Apostolilor, susţine că Fapte 11, 29—30 şi 12, 25—15, 35 aparţin unui izvor antiohian şi că în aceste texte este vorba de două călătorii diferite, separate din punct de vedere cronologic de prima călătorie misionară (Fapte 13—14).

455. Aşa explică şi V. Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 94—103; G. L. Munteanu, *op. cit.*, p. 63—64; D. Buzy, *Epître aux Galates* (La Sainte Bible, XI/2), Paris, 1948, ad loc.; P. Gaechter, *Jerusalem und Antiohia. Ein Beitrag zur urchristlichen Rechtsentwicklung*, în ZKT, LXX (1948), p. 1—48 şi Idem, *Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11—14)*, în ZKT, LXXII (1950), p. 177 u.; S. Lyonnet, *op. cit.*, ad loc.; T. Fahy, *art. cit.*, p. 232 u. ş.a.

— În cadrul unei prime reuniuni, Sfîntul Pavel şi Barnaba au înfăţişat roadele activităţii lor printre păgîni întregii Biserici (Gal. 2, 2: αὐτοῖς; Fapte 15, 4: «*Au fost primiţi de Biserică şi de Apostoli şi de preoţi şi au vestit cîte a făcut Dumnezeu cu ei*»). Cu acest prilej, unii iudeo-creştini cu vederi iudaizante (Gal. 2, 4: «fraţi mincinoşi»; Fapte 15, 5: «*unii din eresul fariseilor care trecuseră la credinţă*») au provocat tulburare, cerînd ca păgînii care au venit la Hristos să fie tăiaţi împrejur (Gal. 2, 3—5; Fapte 15, 5; cf. 15, 1—2. 24).

— În cadrul unei a doua reuniuni, mai restrînse (Gal. 2, 2: «mai ales celor mai de seamă»; Fapte 15, 6: «Şi Apostolii şi preoţii s-au adunat...»), Sf. Pavel (şi Barnaba) a înfăţişat Evanghelia pe care o predică păgînilor (Gal. 2, 2; cf. Fapte 15, 7, 12). Discuţia s-a purtat în jurul acestei Evanghelii eliberate de Legea mozaică (Gal. 2, 6; Fapte, 15, 7—21).

e). La a doua reuniune au avut un rol decisiv mai ales Iacov, Petru (Gal. 2, 9; Fapte, 15, 7—11, 13—21) şi Ioan (Gal. 2, 9).

f). În acest cadru s-a hotărît că jugul Legii mozaice şi în special obligaţia tăierii împrejur nu trebuie impuse păgîno-creştinilor (Gal. 2, 3; Fapte 15, 24). Prin această hotărîre, Evanghelia paulină era recunoscută drept autentică şi completă (Gal. 2, 6; Fapte 15, 28).

g). A fost recunoscută misiunea Sfîntului Pavel şi Barnaba între păgîni şi ei au fost primiţi în «koinonia» apostolică şi bisericească (Gal. 2, 9; Fapte 15, 25—26).

h). De la Ierusalim, Sfîntul Pavel şi Barnaba au plecat la Antiohia (Gal. 2, 11—14; Fapte 15, 30).

Date fiind aceste puncte comune, identitatea întîlnirii din Gal. 2, 1—10 cu cea din Fapte 15, 1 şi urm. nu mai trebuie dovedită cu argumente suplimentare.

Cei ce nu acceptă această identitate vorbesc de *diferenţele dintre* cele două relatări. Credem însă că este incorect a numi «diferenţe» cele cîteva puncte specifice uneia sau alteia dintre acestea. Prezenţa sau lipsa unor date precum şi insistenţa asupra anumitor aspecte ale întrunirii de la Ierusalim într-o relatare sau alta nu constituie propriu zis diferenţe, ci se explică prin scopul diferit al celor două scrieri. O comparaţie a celor două relatări asupra Sinodului Apostolic scoate în evidenţă următoarele *puncte specifice*:

a) După Gal. 2, 1 Sfîntul Pavel şi Barnaba s-au suit la Ierusalim «potrivit unei descoperiri», pe cînd în Fapte (15, 2) ei sînt înfăţişaţi ca delegaţi ai Bisericii din Antiohia. Dar cele două motive ale călătoriei lor nu se exclud. Cu siguranţă că trimiterea acestei delegaţii la Ierusalim a fost poruncită Bisericii din Antiohia, într-un fel sau altul, de Însuşi Dumnezeu. Astfel de intervenţii divine sînt frecvente în viaţa Bisericii primare (vezi comentariul nostru ad. 2, 1).

b) În textul din Faptele Apostolilor, cap. 15 nu se vorbeşte direct despre recunoaşterea Sfîntului Pavel ca Apostol al neamurilor şi nici despre separarea de domenii misionare între Pavel şi Barnaba, pe de o parte şi Iacov, Chifa şi Ioan, pe de altă parte (Gal. 2, 7—9). Dar atît cuvîntările ţinute de Sfinţii Petru şi Iacov (Fapte, 15, 7—11. 13—21), cît şi Decretul Apostolic (15, 23—29) care afirmă răspicat că păgîno-creştinilor nu trebuie să li se impună Legea mozaică (15, 10. 19. 28), reprezentau de fapt o recunoaştere a autenticităţii apostolatului şi a Evangheliei

pauline. Interpretarea paulină a hotărîrii Sinodului Apostolic (Gal. 2, 6—9) este, deci, perfect îndreptăţită.

c) În Faptele Apostolilor nu se aminteşte cererea adresată de cei trei «stîlpi» lui Pavel şi Barnaba de «a-şi aduce aminte de săraci» (Gal. 2, 10). Însă Faptele Apostolilor menţionează preocuparea permanentă a Sfîntului Pavel în această privinţă (11, 29—30 ; 12, 25 ; 24, 17).

d) După Faptele Apostolilor, Sinodul Apostolic a dat o hotărîre scrisă sau un «tomos sinodal» (15, 23—29), sub forma unei epistole adresate credincioşilor creştini «care sînt în Antiohia şi în Siria şi în Cilicia» (15, 23). Această scrisoare, numită de exegeţi «Decret Apostolic» nu este menţionată în relatarea paulină. În Decretul Apostolic sînt incluse şi cele patru prohibiţii[456], aşa-numitele «clauze ale lui Iacov» (Fapte 15, 29). Sf. Pavel spune însă că «cei mai de seamă» n-au adăugat nimic la Evanghelia sa (Gal. 2, 6).

Dar lipsa Decretului Apostolic din relatarea paulină este explicabilă[457]. Acest Decret fusese adresat numai Bisericilor din Antiohia, Siria şi Cilicia (Fapte 15, 23) ; scopul trimiterii lui era acela de a rezolva problemă locală, anume de a face posibilă comuniunea dintre păgîno-creştini şi iudeo-creştini la agapele frăţeşti[458]. Din alte Epistole pauline aflăm că prohibiţiile alimentare cuprinse în Decret nu au fost impuse în comunităţile exclusiv păgîno-creştine şi nici în comunităţile mixte unde iudeo-creştinii nu erau din cei cu cugetul «slab», adică nu se sminteau de nerespectarea prescripţiilor iudaice de puritate alimentară din partea fraţilor lor proveniţi din păgînism (Rom. 14, 1 şi urm. ; 1 Cor. 8 ; 10, 18—23). Apostolul e convins că «toate sînt curate» (Rom. 14, 20 ; cf. 14, 14). Totuşi el recomandă o atitudine prevenitoare faţă de «cel care gîndeşte că e ceva întinat» (Rom. 14, 14) sau faţă de «cel slab în credinţă» (Rom. 14, 1), pentru care consumarea anumitor alimente este o sminteală (Rom. 14, 13. 15. 20 ; 15, 1 ; I Cor. 8, 9—13 ; 10, 28—29. 32)[459].

456 Πορνεία (= *desfrînare*), a patra clauză din Decret (Fapte 15, 29) lipseşte din p^{45} (Chester Beatty papyrus), cel mai vechi mss neotestamentar cunoscut (sec. II), precum şi din unele citate patristice. Din acest motiv, unii autori cred că πορνεία, a cărui prezenţă alături de celelalte trei prescripţii ale Decretului este greu de explicat, reprezintă o interpolaţie ; cf. G. Zuntz, *An Analysis of the Report about the «Apostolic Council»* în Idem, *Opuscula Selecta : Classica-Hellenistica-Christiana*, Manchester, 1972, p. 227—229.

457. O explicaţie a acestei omisiuni este dată, dintr-un punct de vedere diferit, de J. J. Gunther, *op. cit.*, p. 47—50.

458. T. W. Manson, *art. cit.*, p. 77—78, spune că Decretul a satisfăcut ambele părţi : «În acest fel — zice el — a fost restaurată comuniunea la mese, adică tot ceea ce dorea Pavel ; dar era vorba de mese koşer (curate din punct de vedere ritual iudaic, n.n.), aşa cum dorea Iacov». Opinia lui D. R. Catchpole, *Paul, James and the Apostolic Decree*, în NTS, XXIII (1977), p. 429, că «o teologie care recunoaşte cerinţele Decretului este fundamental mozaică» este cu totul lipsită de temei. Sf. Pavel a acceptat stipulaţiile Decretului tocmai pentru că acestea nu stînjeneau cu nimic libertatea evanghelică faţă de Legea mozaică.

459. După August Strobel, *Das Aposteldekret in Galatien : Zur Situation von Gal. I und II*, în NTS, XX (1974), p. 177 u., Decretul reprezenta un compromis sau un «modus vivendi» care avea un scop practic ; iudaizanţii l-au interpretat însă în favoarea lor, dîndu-i o valoare dogmatică şi soteriologică (p. 188). În momentul în care scrie galatenilor, Sf. Pavel consideră că acest Decret este depăşit şi de aceea nu aminteşte nimic despre el în Epistolă. W. M. Ramsay, *Galatians*, p. 258—259 şi 325—326, spune că însăşi formularea Decretului a putut da naştere la confuzie ; el putea fi interpretat în sensul că numai cele 4 prescripţii erau obligatorii, dar că cei mai

Deoarece în Galatia nu se punea această problemă (probabil și din cauză că elementul iudaic era foarte slab reprezentat în Bisericile de aici), Sf. Pavel reține din hotărîrea Sinodului Apostolic numai elementele esențiale: la Ierusalim, Evanghelia propovăduită de el a fost recunoscută integral; păgîno-creștinilor nu li s-a impus observarea Legii lui Moise.

Spunînd «că cei mai de seamă» n-au adăugat nimic la Evanghelia sa (2, 6), Sf. Pavel nu exclude Decretul Apostolic dintre rezultatele Sinodului de la Ierusalim[460]. Stipulațiile acestui decret nu constituiau un «adaus» la Evanghelia propovăduită de Apostolul Neamurilor, căci ele nu periclitau în nici un fel principiul libertății creștine față de Legea mozaică.

Din comparația celor două relatări rezultă, așadar, că atît în Gal. 2, 1—10, cît și în Fapte 15, 1—29 este vorba de același eveniment, anume de Sinodul Apostolic de la Ierusalim, care a avut loc după prima călătorie misionară a Sfîntului Apostol Pavel.

3. Confruntarea din Antiohia — confirmare a autorității apostolatului paulin (2, 11—21)

Celor două argumente autobiografice prezentate anterior: 1) comportarea sa după convertire (1, 11—24) și 2) recunoașterea din partea Sinodului Apostolic de la Ierusalim (2, 1—10), Sf. Pavel le adaugă o a treia dovadă a autorității apostolatului său: el l-a înfruntat chiar și pe Sf. Apostol Petru și încă în fața tuturor, atunci cînd acesta a dat dovadă de inconsecvență practică în ce privește atitudinea față de Legea mozaică (2, 11—14), înfățișîndu-i lui și întregii Biserici din Antiohia învățătura cea dreaptă despre mîntuirea prin credința în Iisus Hristos (2, 15—21).

(11) Iar cînd a venit Chifa la Antiohia, i-am stat împotrivă pe față, fiindcă era vinovat. (12) Căci înainte de a veni unii de la Iacov, el mînca împreună cu cei dintre păgîni; cînd însă au venit (aceia), el s-a retras și s-a separat, temîndu-se de cei din tăierea împrejur. (13) Și împreună cu el s-au fățărnicit și ceilalți iudei, încît și Barnaba a fost atras în

zeloși își pot cîștiga un merit mai mare împlinind din Legea mozaică mai mult decît minimum-ul necesar; cf. și J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 147, 258—259.

460. Din ce în ce mai mult, autorii protestanți și romano-catolici adoptă părerea că scrisoarea adresată credincioșilor din Antiohia, Siria și Cilicia (Fapte 15, 23) n-ar fi fost redactată la Sinodul Apostolic. Ea ar fi produsul unei alte întîlniri, la care n-au fost prezenți Sfinții Pavel și Barnaba (cf. Fapte 21, 25), ci numai «Apostolii, preoții și toată Biserica» din Ierusalim (Fapte 15, 22); alții consideră că această scrisoare reprezintă un act de autoritate al lui Iacov (cf. Fapte 15, 19—21), prin care acesta, pentru a menaja susceptibilitatea unora dintre iudeo-creștini, impunea păgîno-creștinilor «clauzele» din Decret. Sf. Luca ar fi combinat în Fapte 15 rapoartele a două întruniri diferite. Printre susținătorii acestei ipoteze, menționăm pe H. Waitz, *Das Problem des sogenannten Aposteldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters*, în ZKG, seria a III-a, LV (1936), p. 227—263; W. G. Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets* în vol. «*Spiritus et Veritas*. Festschrift für K. Kundsin», 1953, p. 97; P. Benoit, *art. cit.*, p. 292, 298; T. Fahy, *art. cit.*, p. 245 și urm.; D. R. Catchpole, *art. cit.*, p. 431—432, 439 ș.a. Dar această explicație pune la îndoială valoarea istorică a relatării lucanice.

fățărnicia lor. (14) Cînd însă am văzut că ei nu umblă drept, după adevărul Evangheliei, am zis lui Chifa înaintea tuturor : dacă tu, care ești iudeu, trăiești ca păgînii și nu ca iudeii, cum îi silești pe păgîni să fie ca iudeii?

Purtarea ezitantă a Sfîntului Petru la Antiohia a pus în joc nu numai principiul libertății evanghelice față de Legea mozaică, ci însăși unitatea Bisericii și comuniunea frățească. Concesii de ordin practic față de pretențiile iudaice puteau fi făcute uneori. Dar Biserica mixtă din Antiohia, unde șederea împreună la agapele frățești nu mai scandaliza pe nimeni (atitudinea inițială a lui Petru este o dovadă, v. 12a) și unde unitatea în Hristos a păgînilor și a iudeilor devenise o realitate, nu era locul potrivit pentru astfel de concesii.

(2, 11) Prepoziția δέ nu are aici sens adversativ, ci marchează un nou punct de plecare în argumentarea Apostolului.

Adverbele temporale folosite de Sf. Pavel în partea autobiografică a Epistolei : ὅτε (1, 15), εὐθέως (1, 17), ἔπειτα (1, 18. 21 și 2, 1), ὅτε (2, 11) arată că evenimentele sînt prezentate în ordine cronologică. "Οτε din v. 11 se referă, așadar, la o dată de după Sinodul Apostolic; mai precis, incidentul din Antiohia trebuie plasat între acest Sinod și începutul celei de-a doua călătorii misionare, atunci cînd atît Pavel, cît și Barnaba s-au aflat împreună la Antiohia [461].

Nu știm de ce a venit Chifa [462] la Antiohia. Probabil că a dorit să vadă cu ochii lui înfloritoarea Biserică mixtă despre care au vorbit cu înflăcărare Sfîntul Pavel și Barnaba la Sinodul Apostolic.

Expresia κατὰ πρόσωπον înseamnă *pe față, în public* (cf. v. 14 : «înaintea tuturor»). Unii dintre comentatorii patristici, începînd cu Origen [463] au dat acestei expresii sensul de *în aparență, de formă*, socotind că la Antiohia cei doi Apostoli ar fi simulat o confruntare, regizată dinainte, pentru a da tuturor și mai ales credincioșilor proveniți dintre iudei o dovadă convingătoare despre libertatea evanghelică față de Legea mozaică. Sf. Ioan Gură de Aur a consacrat acestei interpretări o omilie întreagă [464]. Iar Fer. Ieronim a purtat o corespondență timp de aproape 10 ani (395—405) cu Fer. Augustin, apărînd și dezvoltînd explicația propusă de Origen împotriva argumentelor marelui episcop din Hippo [465]. Inter-

461. Unii exegeți, printre care Zahn, *op. cit.*, ad loc.; H.-M. Féret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le «conflict» des deux Apôtres*, Paris, 1955, p. 77 u.; F. F. Bruce, *Galatian Problems : (1) Autobiographical Data*, p. 308 ș.a., datează incidentul din Antiohia înainte de Sinodul Apostolic. Vezi J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, în idem, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, p. 186 și urm. P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*, susține că după Sinodul Apostolic Petru a mai stat «vreo două luni» (p. 222) la Ierusalim, după care a plecat la Antiohia, fiind în drum spre Roma (p. 228 u.). Dar o astfel de călătorie la Roma a Sf. Petru, la o dată atît de timpurie, este exclusă.

462. Chifa de aici este Apostolul Petru și nu unul dintre cei 70 de ucenici, cum credea Clement din Alexandria (*Ipotipoze*, V); vezi nota 382.

463. Fer. Ieronim (*Epistole*, 112, III, 4—5) spune că a găsit această interpretare în cartea a X-a a *Stromatelor* lui Origen.

464. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la Gal. 2, 11*, P.G. LI, 371—388; cf. Idem, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, P.G. LXI, 641—642.

465. Fer. Ieronim, *Epistole*, 56; 67; 101; 104; 110; 112; 116; Fer. Augustin, *Epistole*, 28; 67; 71; 73; 82; textul acestor epistole se găsește la J. Schmid, *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae* (Floril. Patrist., XXII), Bonn,

pretarea susținută cu atîta ardoare de Fer. Ieronim a fost reluată, mult mai tîrziu, de Erasm de Rotterdam [466]. Însă încercarea acestor venerabili exegeți ai textului paulin de a-l pune pe Sf. Petru într-o lumină favorabilă nu este convingătoare. Sf. Pavel ne spune aici lămurit că Petru era *vinovat* (aceasta e traducerea corectă a participiului perfect pasiv κατεγνωσμένος) [467]. Față de inconsecvența lui Petru, protestul Apostolului neamurilor a fost prompt și public, fiind exprimat, desigur, în cursul unei adunări a întregii Biserici din Antiohia. Sf. Pavel i-a stat împotrivă (ἀντέστην) lui Petru cu «adevărul Evangheliei» (v. 14), adică cu învățătura cea dreaptă despre mîntuirea numai prin Hristos (v. 15—21).

(2, 12) Conjuncția «căci» introduce o explicație : reacția Apostolului neamurilor a fost cauzată de purtarea inconsecventă a lui Petru.

Discuția dintre cei doi Apostoli n-a avut loc imediat după venirea lui Petru la Antiohia. Luînd contact cu această primă Biserică mixtă (cf. Fapte 11, 20—21), Sf. Petru n-a avut de făcut nici o obiecțiune în ce privește modul de viață creștinească al membrilor ei. Iudeii și păgînii, convertiți și unii și alții la Hristos, stăteau împreună la agapele frățești. Este adevărat că Legea lui Moise le interzicea iudeilor să stea la mese împreună cu păgînii. Mîncările păgînilor erau necurate din punct de vedere iudaic (Ez. 4, 13 ; Os. 9, 3—4), fie pentru că ele proveneau din alimente jertfite idolilor (Ieș. 34, 15 ; I Cor. 10, 28 și urm.), fie pentru că erau preparate din cărnuri de animale necurate (Lev. 11, 1—30 ; Deut. 14, 3—21) sau erau gătite fără respectarea prescripțiilor Legii (cf. Ieș. 23, 18—19 ș.a.). În Cartea Jubileelor 22, 16, iudeului i se poruncește : «Desparte-te de neamuri și nu sta la masă cu ele» (cf. Tobit 1, 10—11 ; Daniel 1, 8 ; Est. 4, 17 ; Luca 15, 2 ; Ioan 4, 9 ; 18, 28) [468].

Pe Sf. Apostol Petru, Dumnezeu l-a făcut să înțeleagă o dată pentru totdeauna că cele pe care El le-a curățit nu sînt spurcate (Fapte 10, 15. 28). Și așa cum a stat la masa păgînului Corneliu, la porunca expresă a lui Dumnezeu (Fapte 11, 3), tot așa și la Antiohia Sf. Petru «mînca împreună cu cei dintre păgîni». Verbul συνήσθιεν, la imperfect, arată că Petru mînca «de obicei» sau «în mod obișnuit» cu păgîno-creștinii ; nu era

1930, p. 14—22. Vezi și comentariile celor doi fericiți părinți ad loc. : P.L. XXVI, 338—340 (Fer. Ieronim) și XXXV, 214 (Fer. Augustin). Cu privire la această controversă există o bogată bibliografie : F. Overbeck, *Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff) bei den Kirchenvätern*, Basel, 1877 (retip. la Darmstadt, 1968), p. 47—70 ; J. B. Lightfoot, *Patristic Accounts of the Collision at Antioch*, în *op. cit.*, p. 128—132 ; E. Malfati, *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo : il conflito di Antiochia*, în «Scuola Cattolica» (Milano), XLIX (1921), p. 321—328 și 402—426 ; P. Auvrey, *S. Jérôme et S. Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, în «Recherches de Science Religieuse», XXIX (1939), p. 594—610 ; G. Simard, *La querelle des deux saints. Saint Jérôme et saint Augustin*, în «Revue de l'Université d'Ottawa», XII (1942), p. 15—38 ; F. Mussner, *Exkursus 3 : Gal. 2, 11—14 in der Auslegungsgeschichte*, în *op. cit.*, p. 152—154 ș.a.

466. Citat de M. Luther, *Commentaire de l'Epître aux Galates*, ed. cit., tome XV, p. 122.

467. Așa Lagrange, *op. cit.*, p. 42 ; Schlier, *op. cit.*, p. 82 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 50 ; Mussner, *op. cit.*, p. 137 ș.a. M. Victorin, *op. cit.*, P.L., VIII, 1161—1164, afirmă apăsat vina lui Petru la Antiohia. Vezi W. Gruen, *A proposito de kata prosôpon en Gal. 2, 11*, în «Revista de Cultura Biblica» (Sao Paulo), I (1957), p. 141—159.

468. Vezi Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. IV, p. 374 și urm. ; F. Büchsel, art. ἁγνός în TWNT, I, p. 123—124 ; R. Meyer, art. καθαρός, în TWNT, III, p. 419 u. și W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, München, 1970.

vorba, așadar, de excepții de la regulă, ci de o practică constantă a lui Petru.

Unii exegeți [469] cred că e vorba aici de mesele euharistice sau de Cina Domnului. Textul nu ne spune nimic precis. Probabil, însă, că e vorba aici de participarea Sfîntului Petru la mesele publice și particulare împreună cu păgîno-creștinii.

Sf. Petru și-a schimbat însă atitudinea cînd au venit la Antiohia «unii (τινάς) [470] de la Iacov». Această expresie indică pe unii membri ai Bisericii din Ierusalim sau din Iudeea, proveniți dintre iudei. Nu e vorba de niște «inspectori» trimiși de Iacov, fratele Domnului, pentru a-l controla pe Sf. Petru sau Biserica din Antiohia, ci pur și simplu de iudeo-creștini care făceau parte din Biserica al cărei episcop era Sf. Iacov. Textul nu ne spune că aceștia ar fi avut vreo misiune din partea episcopului lor. De asemenea, n-avem nici un indiciu că aceștia au exercitat vreo presiune față de Sf. Petru și față de ceilalți iudeo-creștini din Antiohia pentru a-i determina să pună capăt șederii lor la mesele de obște împreună cu păgîno-creștinii. Sf. Pavel ne spune numai că, odată cu venirea [471] acestor persoane «de la Iacov», Sf. Petru s-a retras (ὑπέστελλεν, cf. Fapte 20, 20. 27) și s-a separat (ἀφώριζεν; cf. 1, 15; Fapte 13, 2; 19, 9; Matei 25, 32) de cei dintre păgîni, «temîndu-se de cei din tăierea împrejur». Expresia οἱ ἐκ περιτομῆς apare de 6 ori în Noul Testament cu referire la iudei (Rom. 4, 12), la iudeo-creștini (Fapte 10, 45; 11, 2), la adversarii iudaizanți ai Sfîntului Pavel (Gal. 2, 12; Tit 1, 10) sau la împreună-lucrătorii săi (Col. 4, 11) [472]. «Evreii» (Fapte 6, 1; II Cor. 11, 22) sau «cei din tăierea împrejur» sînt numiri echivalente pentru iudei sau pentru iudeo-creștini [473]. În textul nostru, expresia se referă la iudeo-creștinii rămași fideli prescripțiilor rituale iudaice [474].

469. Lietzmann, *op. cit.*, p. 14; Schlier, *op. cit.*, p. 83 ș.a.

470. T. W. Manson, *art. cit.*, p. 71—72, acceptă aici τινά, pe care-l consideră un masculin singular: *cineva* a venit de la Ierusalim, aducînd un mesaj din partea lui Iacob, prin care episcopul Ierusalimului îi cerea lui Petru să înceteze a sta la masă cu păgîno-creștinii, deoarece acest fapt a produs mare sminteală în sînul Bisericii iudeo-creștine din Ierusalim. D. W. B. Robinson, *The Circumcision of Titus, and Paul's «Liberty»*, p. 40—42, crede că varianta originală este τινά (care apare în p.[46] și în cîteva texte vechi latine); dar el consideră că acest τινά este un neutru plural, referindu-se la «unele lucruri» venite de la Iacob. După Robinson, acestea nu pot fi altceva decît prescripțiile Decretului Apostolic (Fapte 15, 23 u.), care n-ar fi fost formulate la acest Sinod, ci ar reprezenta niște îndrumări ale lui Iacov pentru creștinii dintre păgîni.

471. În loc de pluralul ἦλθον, care apare în cei mai mulți codici, unele mss. (p.[46], ℵ, B, D*, G, 33, 330, 451, 2992, Sf. Irineu, Origen, Pelagius) au singularul ἦλθεν. D. W. Robinson, *art. cit.*, p. 40—41, crede că acest singular întărește probabilitatea autenticității lui τινά.

472. E. Earle Ellis, *«Those of the Circumcision» and the Early Christian Mission*, în «Studia Evangelica», vol. IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 390—391.

473. *Ibidem*, p. 394.

474. Majoritatea comentatorilor sînt de acord în această privință. Bo Reicke, *art. cit.*, p. 177, crede că «cei din tăierea împrejur» ar fi fost iudei neconvertiți; «teama» lui Petru ar fi fost o teamă de represaliile pe care le-ar fi putut suferi comunitățile creștine din Iudeea în urma acestei «trădări» a iudaismului. P. Bonnard (*op. cit.*, p. 145—146) a propus ipoteza că «cei din tăierea împrejur» ar putea fi zeloți, știindu-se că pe la anii 53—54 mișcarea zelotă a atins culmea violenței în Palestina; această violență era îndreptată mai ales împotriva iudeilor care întrețineau relații cu păgînii.

Petru se ferea nu din convingere, ci de frică. Fereala lui era «fățărnicie» (v. 13). Sf. Ioan Gură de Aur zice că Sf. Petru nu s-a temut pentru sine, ci el «s-a ferit de cei din tăierea-împrejur, căci altfel aceia ar fi putut să se lepede de credință» [475].

Atitudinea ezitantă a lui Petru dovedește că el nu avea conștiința de a fi fost căpetenie incontestabilă a întregii Biserici [476]. «Primatul» absolut al Sfîntului Petru este o invenție romano-catolică. Inconsecvența acestui Apostol dovedește, de asemenea, că «elaborarea doctrinală cu privire la subiectul «libertății creștine» nu atinsese încă punctul în care orice îndoială putea fi exclusă» [477].

(2, 13) «Ceilalți iudei» sînt iudeo-creștinii din Antiohia. Apostolul desemnează aici diferitele categorii de creștini prin numirile lor precreștine: *păgînii* sînt păgîno-creștinii, *cei din tăierea împrejur* sînt iudeo-creștinii (mai ales din Ierusalim și Iudeea), *iudeii* sînt iudeo-creștinii din Antiohia. El folosește aceste denumiri deoarece tocmai situația precreștină a acestor grupări ridica acum probleme grele în viața Bisericii.

Comportarea lui Petru a avut consecințe foarte grave, deoarece «fățărnicia» lui a fost imitată nu numai de ceilalți iudeo-creștini din Antiohia, ci chiar și de Barnaba, tovarășul de lucru al Sfîntului Pavel la evanghelizarea păgînilor. F. Mussner [478] spune că fățărnicia (ὑπόκρισις) lui Petru trebuie interpretată în lumina lui εἰδότες din v. 16: Sf. Petru știa tot atît de bine ca și Apostolul neamurilor că «omul nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credința în Hristos Iisus». Atitudinea sa la Sinodul Apostolic (Fapte 15, 8—11) dovedește îndeajuns că-și însușise lecția divină ce i se predase în cazul păgînului Corneliu (Fapte 10, 43—48; 11, 16—17).

Unii autori [479] cred că acuzația de «fățărnicie» adusă lui Petru este nejustificată, căci însuși Apostolul neamurilor, măcar că nu era sub Lege, s-a făcut «ca unul de sub Lege» pentru a-și asigura succesul misionar în rîndurile iudeilor (I Cor. 9, 20—21). În mai multe rînduri el a făcut concesii mentalității iudaice: l-a circumcis pe Timotei, «din pricina iudeilor care erau în acele locuri» (Fapte 16, 3) și, la sugestia lui Iacov, a dat chiar o probă a loialității sale față de Legea lui Moise, luînd asupră-și votul nazireatului și plătind cheltuielile altor patru bărbați ce împlineau același vot la templul din Ierusalim (Fapte 21, 23—24. 26). Epistolele sale îndeamnă de repetate ori la menajarea celor «slabi în credință» pentru care consumarea anumitor alimente era o sminteală (Rom. 14, 13 și urm.; 15, 1; I Cor. 8, 9 și urm.; 10, 28 și urm.). Totuși, între concesiile făcute de Sf. Pavel și «fățărnicia» Sfîntului Petru există o deosebire importantă: Apostolul neamurilor a făcut astfel de concesii în interesul unității, pe cînd inconsecvența lui Petru era pe cale de a distruge această unitate. Motivul înfruntării lui Petru a fost tocmai faptul că, în acest caz particular, acesta a făcut o concesie pe care nu trebuia s-o facă. Schimbarea de direcție a lui Petru, care era să rupă co-

475. *Op. cit.*, P.G., LXI, 641 C. 476. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 50.
477. Idem, *ibidem*. 478. *Op. cit.*, p. 143.
479. P. Gaechter, *op. cit.*, p. 246—247; J. Héring, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, London, 1962, p. 74 ș.a.

muniunea realizată cu atîtea eforturi între iudeo-creştini şi păgîno-creştini, merita cuvintele aspre ale Apostolului Neamurilor.

(2, 14) Greşeala lui Petru avea grave consecinţe de ordin dogmatic-teologic şi practic-bisericesc. Ca şi în cazul lui Tit (2, 5), era în joc «adevărul Evangheliei», adică principiul comuniunii frăţeşti a păgîno-creştinilor cu iudeo-creştinii.

Dîndu-şi seama de situaţie, Sf. Pavel a intervenit energic, mustrîndu-l pe Sf. Petru care nu umbla «drept, după adevărul Evangheliei». Verbul ὀρθοποδεῖν, care este un «hapax legomenon» în Noul Testament, nu apare nici în literatura profană şi nici în inscripţii [480]. Acest verb înseamnă *a merge (a umbla) drept, a fi pe drumul cel bun* [481]. Prepoziţia πρός are aici sensul lui κατά (= *după*). «Înaintea tuturor» arată că riposta Apostolului Neamurilor n-a fost făcută în taină, ci cu ocazia unei adunări a tuturor credincioşilor Bisericii antiohiene (cf. I Cor. 11, 18; 14, 23; I Tim. 5, 20) [482].

Cuvîntul de mustrare şi de apărare a «adevărului Evangheliei» începe printr-o interpelaţie la persoana a II-a, adresată direct lui Petru (v. 14 b); Apostolul continuă apoi la persoana I-a plural (2, 15—17), pentru a sfîrşi la persoana I-a singular (2, 18—21) [483]. Sf. Pavel nu ne dă o relatare mai amplă a discuţiei sale cu Petru (el nici nu ne spune nimic despre reacţia lui Petru) [484]; scriind Epistola, Apostolul are în vedere nu numai situaţia de la Antiohia, ci şi criza din Galatia, unde credincioşii creştini sînt gata să cadă pradă propagandei iudaizante.

Adverbele ἐθνικῶς şi ἰουδαϊκῶς definesc două moduri diferite de viaţă religios-morală. Indignarea Sfîntului Pavel e motivată de inconsecvenţa lui Petru. Deşi era iudeu din naştere, ca şi Apostolul Neamurilor, Sf. Petru nu era un «iudaizant», nici prin convingere, nici prin obicei. El trăia «ca neamurile», cel puţin atunci cînd se afla în companie păgîno-creştină; a dovedit acest lucru în mod practic, la Antiohia, mîncînd împreună cu cei dintre păgîni (v. 12). Schimbarea intervenită în atitudinea lui Petru constituia un exemplu negativ cu urmări cu atît mai grele cu cît Petru nu era un oarecare, ci unul dintre «stîlpii» Bisericii (2, 9). Exemplul său exercita o presiune (ἀναγκάζεις) asupra păgîno-creş-

480. C. H. Roberts, *A Note on Galatians II, 14*, în JTS, XL (1939), p. 55—56, notează că substantivul ὀρθοποδία apare într-o scrisoare din 7 dec. 117 d.H., cu sensul de *progres, reuşită*.

481. După G. D. Kilpatrick, *Gal. 2, 14 — orthopodousin*, în «Neutestamentliche Studien für R. Bultmann», Berlin, 1957, p. 269 urm., ὀρθοποδεῖν înseamnă *a fi pe drumul cel bun*, fiind opusul lui χωλεύειν (= *a şchiopăta)*.

482. Unii exegeţi (Lagrange, Bligh ş.a.), întemeindu-se pe afirmaţia din versetul următor («noi, care din fire sîntem iudei») susţin că această confruntare ar fi avut loc într-o împrejurare cînd se aflau adunaţi la un loc numai iudeo-creştinii. Aceasta ar însemna că sciziunea între iudeo-creştini şi păgîno-creştini era completă. Este însă greu de crezut că Sf. Pavel a aşteptat ca situaţia să devină atît de gravă.

483. Aceeaşi succesiune apare în cap. 7 al Epistolei către Romani: «voi» (4 a), «noi» (4 b—6), «eu» (7—25).

484. Sf. Ciprian zice, într-o epistolă adresată episcopului Quintus, că prin felul în care Sf. Petru a primit mustrarea la Antiohia, el dă «dovadă de înţelegere şi răbdare» (Epistole, LXXI, 3; cf. G. Haendler, *Cyprianus Auslegung zu Galater 2, 11 ff*, în TLZ, CXVII, 1972, col. 561 urm.). Fer. Augustin, în una din epistolele pe care le-a adresat Fer. Ieronim, scrie: «Laudă, aşadar, dreptei libertăţi în Pavel şi sfintei umilinţe în Petru» (*Epistole*, LXXXII, 22; P.L., XXXIII, 286).

tinilor de a adopta și ei modul de viață iudaic. Văzîndu-se lăsați deoparte, aceștia puteau crede că numai dacă vor accepta circumciziunea și vor deveni ei înșiși «iudei», vor înceta de a mai fi creștini «de mîna a doua».

Verbul ἰουδαΐζειν = ἰουδαϊκῶς ζῆν = *a trăi în felul iudeilor*[485]. El poate însemna fie adoptarea integrală a modului de viață iudaic, fie numai însușirea unora dintre prescripțiile mozaice de către păgîno-creștini, prin care ar fi devenit posibilă comuniunea lor cu iudeo-creștinii la agapele frățești. «Clauzele lui Iacov», aprobate la Sinodul Apostolic (Fapte 15, 29), stabileau un minim necesar de urmat din partea păgîno-creștinilor pentru ca această comuniune să nu fie compromisă. Separarea lui Petru și a celorlalți iudei la Antiohia constituia astfel o încălcare flagrantă a hotărîrii acestui Sinod.

Este cel puțin curios faptul că unii exegeți romano-catolici văd în incidentul din Antiohia un temei al primatului absolut al Sfîntului Petru. Dacă ceilalți iudei din Antiohia și chiar Barnaba însuși au urmat exemplul lui Petru, dacă acest exemplu a constituit în sine însuși o «silire» a păgîno-creștinilor de a adopta modul de viață iudaic, este — zic ei — numai pentru că Sf. Petru este «șeful indiscutabil» al Bisericii primare[486]. Păgîno-creștinii doreau atît de mult «să rămînă în unitate vizibilă cu Petru..., încît sînt gata, dacă este necesar, să se supună chiar și circumciziunii... Sf. Pavel însuși poate că ar fi fost satisfăcut cu o politică așa zicînd de «apartheid» (2, 9), dar nu și păgînii convertiți; ei erau gata să-l părăsească pe Pavel, pentru a rămîne cu Petru»[487].

Astfel de afirmații n-au nici un temei în textul nostru. Aici nu vedem nicidecum primatul lui Petru, ci greșeala sa, îndreptată de autoritatea apostolică a lui Pavel.

(15) Noi sîntem din fire iudei și nu dintre păgînii păcătoși. (16) Știind însă că omul nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credința în Hristos Iisus, am crezut și noi în Hristos Iisus, ca să ne îndreptăm din credința în Hristos și nu din faptele Legii. Căci din faptele Legii nimeni nu se va îndrepta. (17) Deci dacă, căutînd să ne îndreptăm în Hristos, ne-am aflat și noi înșine păcătoși, înseamnă că Hristos este slujitor al păcatului? Nicidecum! (18) Căci dacă zidesc iarăși cele ce am dărîmat, mă dovedesc eu însumi călcător de poruncă. (19) Fiindcă eu prin Lege am murit Legii, ca să trăiesc lui Dumnezeu. M-am răstignit împreună cu Hristos; (20) deci nu mai trăiesc eu, însă trăiește în mine Hristos. Iar viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine pentru mine. (21) Nu lepăd harul lui Dumnezeu; căci dacă îndreptarea este prin Lege, atunci Hristos a murit în zadar.

485. Acest verb este un «hapax legomenon» în Noul Testament. El apare însă, cu același sens, în Estera 8, 17, precum și la Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, XVII, 10 (*De bello Judaico — Der Jüdische Krieg*, Griechisch und Deutsch, ed. de O. Michel și O. Bauernfeind, vol. I, München, ed. a II-a, 1962, p. 272), în expresia ἰουδαΐζειν μέχρι περιτομῆς (= *a adopta modul de viață iudaic, inclusiv circumciziunea*).

486. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 192; José Maria Gonzalez Ruiz, *Pedro en Antioquia, Jefe de toda la Iglesia, segun Gal. 2, 11—14*, în «Analecta Biblica» — Studiorum Paulinorum Congressus, 1961, Roma, 1963, p. 11—16 ș.a.

487. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 192.

În v. 15—21, Apostolul reproduce, în esenţă, ceea ce a spus «înaintea tuturor» la Antiohia. Versetul 14 b, singur, n-are nici un sens; la fel, ἡμεῖς din v. 15, prin care Sf. Pavel se socoteşte alături de Petru şi de iudeo-creştini, reflectă situaţia din Antiohia. Această pericopă trebuie încadrată, aşadar, în partea I, autobiografică, a Epistolei, iar nu în partea ei teologică [488].

Păgîno-creştinilor din Antiohia (şi, prin Epistolă, celor din Galatia) Apostolul le aduce aici un argument *a fortiori* în apărarea libertăţii faţă de Lege: dacă noi, iudeo-creştinii, recunoaştem că nu ne putem îndrepta prin faptele Legii, ci numai prin credinţa în Hristos Iisus, cu atît mai mult voi, păgîno-creştinilor, trebuie să căutaţi îndreptarea acolo unde ea se poate obţine, adică în Hristos, iar nu în ritualismul mozaic.

(2, 15) Sf. Pavel aminteşte aici privilegiul istoric al poporului ales. El însuşi, Petru, Barnaba şi ceilalţi iudeo-creştini sînt iudei «prin fire» [489], adică prin naştere, pe cînd păgînii sînt «din fire fii ai mîniei» (Efes. 2, 3). Iudeii sînt «ramurile fireşti» ale măslinului bun (Rom. 11, 21), iar păgînii convertiţi la Hristos sînt ramuri tăiate din «măslinul cel din fire sălbatic» şi altoite «împotriva firii» în măslin bun (11, 24). Păgînul este «cel din fire netăiat împrejur» (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία, Rom. 2, 27), ceea ce înseamnă, în concepţia iudeului, că păgînul este «din fire păcătos». Adjectivul ἁμαρτωλοί era într-adevăr folosit de iudei pentru a-i califica pe păgîni (I Mac. 1, 34; 2, 48. 62; Tobit 13, 7; Matei 26, 45; 14, 41; Luca 18, 32; 24, 7) [490]. Neavînd Legea, ei erau ἄνομοι, *cei fără Lege* (Rom. 2, 14; I Cor. 9, 21) şi neavînd «dreptatea cea după Lege» (Filip. 3, 6), ei erau ἄδικοι, *cei nedrepţi* (I Cor. 6, 1) [491].

În Epistola către Romani, Sf. Apostol Pavel insistă asupra «întîietăţii iudeului» (3, 1) care «este mare în toate privinţele» (3, 2 a). Iudeilor «li s-au încredinţat cuvintele lui Dumnezeu» (3, 2 b), adică Legea lui Moise şi întreaga Scriptură a Vechiului Testament; silindu-se s-o împlinească, ei rîvneau o «dreptate după Lege» (Filip. 3, 6; cf. Rom. 4, 1, 2; 9, 31; 10, 2—3; 11, 7; Tit 3, 5). Alegerea lor de către Dumnezeu şi darurile primite le confereau mai multe privilegii, de care Apostolul este perfect conştient (Rom. 1, 16; 3, 1 şi urm.; 9, 4 şi urm. etc.) [492]. Dar după cum arată el însuşi în continuare (v. 16 şi urm.), avantajul de a fi «din fire» iudeu este cu totul nesemnificativ cînd este vorba de îndreptare. De aceea, legat de ceea ce urmează, începutul v. 15 ar putea fi: «*Deşi* noi sîntem din fire iudei... am crezut şi noi în Hristos Iisus, ca să ne îndreptăm...».

(2, 16) Prepoziţia δέ exprimă opoziţia dintre punctul de vedere iudaic şi cel creştin. Subiectul lui εἰδότες (= *ştiind*), prin care Apostolul indică certitudinea credinţei (cf. Rom. 6, 9; II Cor. 4, 14), este acelaşi ca şi în v. 15: noi, iudeo-creştinii. Prin însăşi faptul că au venit la Hris-

488. După Th. Zahn (*op. cit.*, ad loc.), v. 15 reprezintă începutul părţii teologice a Epistolei.

489. Cuvîntul φύσις înseamnă aici «origine naturală»; vezi exemple la Bauer, *Wörterbuch*, ad loc.

490. Vezi K. H. Rengstorf, art. ἁμαρτωλός, în TWNT, I, p. 329—330.

491. Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 36 u.

492. Asupra «întîietăţii iudeului» în scrierile rabinice, vezi Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 126 u.

tos, iudeo-creştinii şi-au mărturisit convingerea că «omul nu se îndreptează din faptele Legii».

Expresia «faptele Legii» (ἔργα νόμου) apare de multe ori la Sf. Pavel, mai ales în Epistolele către Galateni (2, 16 ; 3, 2. 5. 10) şi către Romani (3, 20. 28 ; 9, 32 ; cf. 3, 27 ; 4, 2 ; 9, 11 ; 11, 6 ; Efes. 2, 9 ; Filip. 3, 6. 9 ; II Tim. 1, 9 ; Tit 3, 5). În iudaismul rabinic apare adesea expresia ebraică מעשי מצוה (aram. עובדי מצוותא = *faptele poruncilor)* [493] ; această expresie înseamnă împlinirea prescripţiilor de ordin moral sau de ordin ritual ale Legii mozaice. După Sf. Pavel «faptele Legii» erau practicate de cei care trăiau «în Lege» (Gal. 3, 11) sau «sub Lege» (3, 23 ; 4, 21 ; 5, 18) ; ele reprezintă, deci «întreg ansamblul sistemului social şi religios dominat de Legea mozaică» [494].

Experienţa religioasă le dovedise israeliţilor că omul nu se poate îndrepta numai prin puterile sale. Proorocul Isaia spune în acest sens că «toate faptele dreptăţii noastre sînt ca un veşmînt întinat» (Isaia 64, 5) ; iar Psalmistul constată că «toţi s-au abătut, împreună netrebnici s-au făcut ; nu este cel ce face bunătate, nu este pînă la unul» (Ps. 13, 3 ; cf. Rom. 3, 11). În această situaţie, israeliţii aşteptau să vină Mesia, care-i va îndrepta : «Prin suferinţele Sale, Robul Meu va îndrepta pe mulţi, luînd asupra Sa greşalele lor» (Is. 53, 11). În scrierile de la Qumran se afirmă adeseori că omul, prin faptele sale, nu se poate îndrepta, căci îndreptarea vine numai de la Dumnezeu. În «Imnele» de la Qumran cităm : «Şi eu ştiu [495] că omul n-are dreptatea..., la Dumnezeul Cel Preaînalt sînt toate faptele drepte» (1QHod. IV, 30—31) ; «Căci Tu ierţi păcatele şi curăţeşti pe om de greşeală prin dreptatea Ta» (1QHod. IV, 36—37) ; «Şi cine va fi îndreptat înaintea Ta, cînd va fi judecat ? ...Însă tuturor fiilor adevărului Tău le vei da iertare înaintea Ta, fiind curăţiţi de nelegiuirile lor prin bogăţia bunătăţii Tale...» (1QHod. VII, 28 b—30 ; cf. I, 6. 26 ; XIV, 15 ; XVI, 11 ; 1QS I, 26 ; II, 1 ; X, 11 ; XI, 3. 12—15 ş. a.) [496].

Sf. Pavel îşi susţine afirmaţia despre neputinţa faptelor Legii de a asigura îndreptarea citind liber, la sfîrşitul versetului, Ps. 142, 2 : «Căci nimeni din cei vii nu se va îndrepta înaintea Ta». Deşi acest verset din Psalm nu aminteşte nimic de «faptele Legii», totuşi Sf. Pavel nu trădează sensul citatului, deoarece expresia πᾶς ζῶν (= πᾶσα σάρξ din Gal. 2, 16) are un sens universalist, incluzîndu-i şi pe cei de «sub Lege», care fac «faptele Legii». Expresia «tot trupul» de la sfîrşitul versetului este sinonimă cu «omul» de la începutul acestuia. Omul în general, orice om, iudeu sau păgîn, «nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credinţa în Hristos Iisus». În Epistola către Romani, Apostolul exprimă

493. Vezi exemple la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 160 u. ; vol. IV, p. 559 u. ; G. Bertram, art. ἔργον, în TWNT, II, p. 559 u.

494. A Viard, *op. cit.*, p. 53. F. Mussner *(op. cit.*, p. 170) spune că «numai o exegeză naivă poate... să restrîngă faptele Legii la prescripţiile rituale ale iudaismului».

495. Verbul «a şti» (ידע) de aici ne aminteşte exprimarea Sf. Pavel în Gal. 2, 16 : «Ştiind că...». Asupra folosirii acestui verb în «Imnele» de la Qumran, vezi S. Wagner, ידע *in den Lobliedern von Qumran*, în «Bibel und Qumran», Berlin, 1968, p. 232—252.

496. După F. Mussner, *op. cit.*, p. 168—169 ; vezi şi H. Braun, *Röm. 7, 7—25 und das Selbstverständnis der Qumran-Frommen*, în ZTK, LVI (1959), p. 1—18 ; S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, Ibid., p. 155—185.

aceeaşi idee: «Fiindcă este un singur Dumnezeu, Care va îndrepta din credinţă pe cei tăiaţi împrejur şi, prin credinţă, pe cei netăiaţi împrejur» (Rom. 3, 30).

Opoziţia paulină dintre «credinţă» şi «faptele Legii» (ἐὰν μή are un sens exclusiv) era necunoscută în iudaism. Pentru iudei, Legea şi credinţa trebuiau unite într-o sinteză vie. «În poruncile Tale am crezut» — zice Psalmistul (Ps. 118, 66). Iar în Mechilta la Ieşire 14, 31 este citată o afirmaţie a lui Rabbi Neemia, după care «oricine primeşte o singură poruncă cu credinţă este vrednic ca Duhul Sfînt să se odihnească peste el» [497]. Iudaismul cunoştea şi afirma valoarea credinţei. Proorocul Avacum spune că «dreptul din credinţă va fi viu» (2, 4; Gal. 3, 11; Rom. 1, 17; Evr. 10, 38). Această idee este dezvoltată în scrierile de la Qumran [498]. Teologia rabinică distinge o dreptate întemeiată pe credinţă şi o alta întemeiată pe Lege (cf. Midraşele la Ps. 27, 13 şi 94, 17) şi afirmă că prin credinţă s-a ajuns la Legămînt [499].

Ceea ce apare la Sf. Pavel drept opusul «faptelor Legii» nu este credinţa în general, ci «credinţa în Iisus Hristos». Apostolul vorbeşte de două ori în acest verset de îndreptarea prin credinţa în Hristos (între διὰ πίστεως şi ἐκ πίστεως nu există nici o deosebire). În expresia greacă πίστις Χριστοῦ [500], al doilea cuvînt trebuie considerat un genitiv al obiectului («credinţa *în* Hristos», cf. Matei 11, 22; Fapte 3, 16; Filip. 1, 27; Col. 2, 12), iar nu un genitiv subiectiv («credinţa *lui* Hristos») [501]. Folosirea acestui genitiv introduce, totuşi, o oarecare nuanţă: Hristos este obiectul credinţei, dar El este şi principiul sau izvorul ei [502]. Credinţa prin care omul se îndreptează îşi are temeiul obiectiv în persoana şi lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos.

Nu orice credinţă este mijloc sau cale de îndreptare. De aceea — zice Sf. Pavel — «am crezut şi noi (iudeo-creştinii) în Hristos Iisus, ca să ne îndreptăm din credinţa în Hristos şi nu din faptele Legii». Aoristul ἐπιστεύσαμεν se referă la momentul precis din viaţa iudeo-creştinilor cînd ei au înţeles că îndreptarea vine numai prin credinţa în Iisus Hristos şi au primit botezul creştin.

Verbul «a se îndrepta» (δικαιοῦσθαι) apare de trei ori în v. 16; în versetul următor, «a se îndrepta» apare în opoziţie cu «a fi păcătos». «A se îndrepta» (Rom. 2, 13; 3, 26. 30; 5, 1. 9; Gal. 3, 8; Tit 3, 7 etc.; cf. Matei 12, 37; Fapte 13, 39; Iacob 2, 21. 24—25) are în Epistolele pauline acelaşi sens cu «a fi mîntuit», tot aşa cum substantivul «drep-

497. Cit. după H. Schlier, *op. cit.*, p. 93, nota 3; vezi Strack — Billerbeck, *op. cit.*, III, p. 198—199.

498. Vezi Walter Grundmann, *The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul*, în vol. «Paul and Qumran», ed. de J. Murphy-O'Connor, London, 1968, p. 85—114.

499. *Ibidem*, p. 99.

500. Vezi G. M. Taylor, *The Function of* ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ *in Galatians*, în JBL, LXXXV (1966), p. 58 u.; G. Howard, *On the «Faith of Christ»*, in HTR, LX (1967), p. 439—484.

501. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 349, n. 1, traduce astfel acest verset: «omul nu este îndreptat prin faptele Legii *decît* graţie credinţei *lui* Hristos Iisus» (...que grace à la foi du Christ Jésus). Cerfaux crede că această formulă se referă la «poziţia... creştinilor care rămîn fideli Legii şi o consideră obligatorie». Dar această traducere, care schimbă complet sensul versetului, este exclusă atît de ἐὰν μή, care înseamnă «ci numai», cît şi de context.

502. Sf. Ignatie al Antiohiei, în prologul Epistolei sale către Romani, vorbeşte de «credinţa şi dragostea lui Iisus Hristos» (Scrierile Părinţilor Apostolici, ed. citată, p. 174).

tate» sau «îndreptare» (δικαιοσύνη) este sinonim cu «mîntuire». «Îndreptarea», în înţeles soteriologic paulin, are două aspecte, care nu trebuie despărţite unul de celălalt: sub aspect negativ, îndreptarea este ştergerea păcatului şi a vinei, adică *iertarea*; iar sub aspect pozitiv îndreptarea este sădire de viaţă nouă, adică *sfinţirea*[503]. Sf. Pavel dă expresiei «a fi îndreptat» un sens bogat, plenar, înţelegînd prin «îndreptare» viaţa cea nouă, care îşi are izvorul în Hristos. Iisus Hristos îi împărtăşeşte credinciosului viaţa Sa (Gal. 2, 20), se face în el izvor de viaţă nouă, întărindu-l în lupta cu păcatul[504]. Îndreptarea este o arvună şi o garanţie a vieţii de veci. Starea de dreptate va culmina în starea de slavă. Îndreptarea nu este aşadar, cum susţin protestanţii, un act exterior al lui Dumnezeu, prin care omul este declarat drept şi iertat de păcate[505]. Sf. Pavel insistă asupra rolului activ al omului în actul îndreptării (Rom. 8, 10—11; II Cor. 5, 21; Efes. 4, 13; Filip. 3, 13—14 ş.a.)[506]. Chiar în Epistola către Galateni, el dă o listă de virtuţi (5, 22—23) şi vorbeşte de «credinţa lucrătoare prin iubire» (5, 6), ceea ce dovedeşte că nu exclude faptele bune dintre mijloacele mîntuirii. Nu faptele bune, ci «faptele Legii» sînt cele prin care nimeni nu se va îndrepta». De unde rezultă că e fals a opune doctrina paulină despre îndreptare îndemnului dat de Sf. Iacov de a face vie credinţa noastră prin fapte bune (Iacov 2, 20 şi urm.). Sf. Iacov nu combate doctrina paulină, ci înţelegerea şi aplicarea greşită a acesteia[507].

(2, 17) Argumentului din versetul precedent, iudeo-creştinii i-ar fi putut opune următoarea obiecţiune: Noi recunoaştem că nu ne îndreptăm din faptele Legii; de aceea am crezut în Iisus Hristos. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să şi lepădăm aceste fapte ale Legii, căci făcînd astfel am decădea şi noi (καὶ αὐτοί, care corespunde lui ἡμεῖς din v. 15) în starea de păgîni păcătoşi (ἁμαρτωλοί, aluzie clară la v. 15 b). O obiecţiune de acest gen ridicaseră în mod practic iudeo-creştinii din Antiohia, prin separarea lor de păgîno-creştini.

Apostolul arată însă că o astfel de obiecţiune are consecinţe dezastruoase. Dacă comuniunea cu păgîno-creştinii este un păcat, dacă părăsirea faptelor Legii reprezintă o decădere religios-morală, înseamnă că Hristos a făcut din ei nu nişte drepţi, ci nişte păcătoşi. Dar poate fi, oare (ἄρα)[508], Hristos slujitor al păcatului? Exclamaţia μὴ γένοιτο

503. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. I. Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 702 u.

504. Vezi Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978, p. 332—337. Sensul biblic al «îndreptării» în Hristos este descifrat în mod temeinic de Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, traducere şi studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae (Seria Teologică, nr. 33), Sibiu, 1946.

505. Exegetul protestant P. Bonnard (*op. cit.*, p. 53) scrie cu privire la acest verset: «Îndreptarea este aprobarea din partea lui Dumnezeu a vieţii omului».

506. Nici deosebirea pe care o fac exegeţii romano-catolici între «prima îndreptare» şi «îndreptarea finală» (cf. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 200—201; A. Viard, *op. cit.*, p. 56), nu corespunde bogăţiei de sens pe care acest termen îl are în doctrina soteriologică a Sf. Pavel.

507. R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, London, 1965, p. 356, zice despre Epistola Sf. Iacov: «Atacurile ei nu sînt îndreptate împotriva vreunei învăţături, ci împotriva conduitei creştine neglijente».

508. R. Bultmann, *Zur Auslegung von Galater 2, 15—18*, în vol. «Exegetica», Tübingen, 1967, p. 395—396, susţine că aici trebuie să citim ἄρα (= *atunci, deci*) şi nu ἆρα

(= *nicidecum*, literal : *să nu fie !*), pe care Sf. Pavel o folosește de multe ori pentru a respinge o concluzie greșită ce ar putea fi scoasă din învățătura sa (Gal. 3, 21 ; Rom. 3, 4. 6. 31 ; 6, 2. 15 ; 7, 1. 13 ; 9, 14 ; 11, 1 ; I Cor. 6, 15), exprimă imposibilitatea absolută a unei astfel de afirmații blasfematoare.

Dacă o astfel de concluzie este de necugetat, atunci — zice Apostolul — nu este adevărat nici faptul că noi, iudeo-creștinii, ne-am aflat pe noi înșine păcătoși venind la Hristos și părăsind faptele Legii ; temerile de această natură sînt cu totul nejustificate, deoarece Hristos nu este slujitor al păcatului. Comuniunea cu păgîno-creștinii nu este o mărturie a unei decăderi din partea noastră, ci a faptului că împreună sîntem îndreptați în Hristos Iisus [509].

(2, 18) Particula condițională εἰ (= *dacă*) arată că Apostolul face din nou aluzie la conduita lui Petru și a celorlalți iudeo-creștini la Antiohia, deși el începe aici să se exprime la persoana I singular. «Eu» din acest verset nu se referă la persoana Sfîntului Pavel, ci are sens general și tipic (cf. Rom. 3, 7 ; 7, 7. și urm., 14 și urm. ; I Cor. 6, 12. 15 ; 10, 29 și urm. ; 13, 1 și urm. ; 14, 11. 14. 15) [510].

Revenirea la jugul Legii constituie o greșeală, iar nu renunțarea la acest jug. Recunoscînd că Legea nu mai este necesară pentru mîntuire, credincioșii creștini nu pot fi călcători de Lege, deoarece pe ei Legea nu-i mai obligă la nimic. Dacă revin la supunerea față de Lege — zice Apostolul — recunosc că m-am înșelat atunci cînd am părăsit-o, arătîndu-mă astfel eu însumi călcător de Lege [511].

Metafora pe care Sf. Pavel o folosește aici, cu opoziția *a dărîma — a zidi* («dacă zidesc iarăși cele ce am dărîmat») [512] are paralele în scrierile rabinice [513]. S-ar putea ca această metaforă să fie o aluzie la «peretele cel din mijloc al despărțiturii» dintre iudei și păgîni, care a fost surpat de Hristos (Efes. 2, 14). A zidi din nou acest perete, pe care Apostolul îl identifică cu «legea poruncilor și învățăturile ei» (Efes. 2, 15) înseamnă a zădărnici opera de mîntuire a lui Hristos, prin care El «a făcut din cele două lumi una» (Efes. 2, 14).

(2, 19) Cea mai adecvată interpretare a versetelor 19—20 este cea pe care ne-o oferă Sf. Pavel însuși în Rom., cap. 6 și 7.

«Eu.. am murit Legii» (νομῳ ἀπέθανον) își găsește analogia în afirmația «noi am murit păcatului» (Rom. 6, 2. 10). Legea este necesară pentru a sancționa păcatul. Ea nu este însăși păcatul, dar a fost dată pentru a face păcatul evident și pentru a-l pedepsi (Rom. 7, 7—12). Deci

(= *oare*). Însă exclamația «să nu fie !» vine întotdeauna în Epistolele pauline după o întrebare.

509. Unii exegeți (Sieffert, Zahn, Duncan, Oepke, Schlier ș.a) cred că acest verset se referă la starea reală de păcătoșenie pe care iudeo-creștinii și-ar fi descoperit-o în lumina Evangheliei lui Hristos. Dar contextul exclude această interpretare (vezi mai ales v. 19—20).

510. «Eu» din v. 18—21 este orice iudeo-creștin, ca și «eu» din Rom. 7 ; vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Cine este ἐγώ din cap. VII al Epistolei către Romani ?*, în MA, IV (1959), p. 185—194.

511. Παραβάτης înseamnă «cel ce calcă o poruncă pozitivă» (cf. Ier. 6, 28; Iez. 18, 28 ; 18, 10 ; Rom. 2, 25. 27 ; Iac. 2, 9. 11).

512. Pentru folosirea lui καταλύω (= *a dărîma*) în legătură cu Legea lui Moise, cf. Mt. 5, 17 ; vezi și exemple din scrierile rabinice la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 241.

513. Vezi O. Michel, art. οἰκοδομέω, în TWNT, V, p. 145.

...IOTECA ...POLI...

Legea este necesară numai atîta vreme cît există păcatul, atîta vreme cît omul trăieşte pentru păcat. Dar păcatul a fost biruit de Hristos prin moartea pe Cruce. Iar noi ne-am împărtăşit de această biruinţă prin Taina Sfîntului Botez : «Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez...» (Rom. 6, 4) ; «Omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu Hristos» (6, 6). Aşadar prin Botez noi am murit păcatului o dată pentru totdeauna (Rom. 6, 2. 10). Dar pentru cel care este mort pentru păcat, Legea este superfluă, astfel încît Apostolul poate să zică : «Aşa că fraţii mei, şi voi aţi murit Legii (καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ), prin trupul lui Hristos, spre a fi ai altuia, ai Celui ce a înviat din morţi» (Rom. 7, 4). «Prin trupul lui Hristos» de aici este paralela explicativă a expresiei «prin Lege» din versetul nostru.

Tocmai acest διὰ νόμου li s-a părut exegeţilor că este mai greu de explicat. Unii au crezut că în această expresie e vorba de legea lui Hristos (Gal. 6, 2), de legea Duhului (Rom. 8, 2) sau de legea credinţei (Rom. 3, 27), prin care credincioşii creştini au murit faţă de Legea veche [514]. Alţi comentatori au văzut aici o aluzie la faptul că Legea însăşi şi-a vestit sfîrşitul, deoarece în Scriptura Vechiului Testament se vorbeşte de un nou legămînt (Ier. 31, 31—34 ; cf. Evr. 8, 7—13) şi se prevede un nou mijloc de mîntuire, cel al credinţei (cf. Rom. 10, 1—13) [515].

Aceste două interpretări nu sînt străine doctrinei pauline. Dar atît contextul («m-am răstignit împreună cu Hristos», v. 19b), cît şi textele paralele din Epistola către Romani (6, 1—6. 10—11 ; 7, 1—13) arată că altul a fost aici gîndul Apostolului. După Gal. 3, 10—13, Hristos a murit în locul nostru, iar Legea este aceea care L-a condamnat la moarte. El a murit deoarece, luînd păcatele noastre, a căzut sub blestemul Legii. Deci Hristos a murit în mod real «prin Lege». Dar deoarece cel ce moare este liber faţă de Lege (Rom. 7, 1—3), se poate spune că Hristos «prin Lege a murit Legii». Or, «toţi cîţi în Hristos ne-am botezat, în moartea Lui ne-am botezat» (Rom. 6, 3). Dacă Hristos a murit Legii, prin Taina Sfîntului Botez şi noi am murit Legii «prin trupul lui Hristos» (Rom. 7, 4) [516]. Dat fiind faptul că Hristos a murit Legii, prin Lege, înseamnă că şi noi, în momentul în care ne-am împărtăşit de această moarte în mod indirect şi tainic, prin Sf. Botez, «prin Lege, am murit Legii» [517].

Credinciosul creştin moare însă faţă de păcat şi, implicit, faţă de Lege cu un scop precis : «ca să fiu viu lui Dumnezeu» (ἵνα θεῷ ζήσω). Dacă

514. Aşa Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L. XXVI, 370 ; Ambroziaster, *op. cit.*, P.L. XVII, 371.

515. Această interpretare a fost propusă încă de Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 645 şi Teodoret al Cirului, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 473.

516. Interpretarea sacramentală a morţii credinciosului creştin faţă de Lege a fost susţinută mai ales de H. Schlier, *op. cit.*, p. 99—101 ; cf. Idem, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, în «Evangelische Theologie», 1938, p. 335 u. P. Bonnard *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul*, în RHPR, XXXVI (1956), p. 103, spune că textul din Gal. 2, 19 b «reprezintă un stadiu al gîndirii pauline... în care ideea morţii lui Hristos nu e legată implicit de cea a botezului...» Dar în Gal. 3, 27, Apostolul face această legătură cînd zice : «Cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat».

517. Vezi Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfîntului apostol Paul. Introducere, traducere şi comentar*, ed. a II-a, Cernăuţi, 1938, p. 179—180 ; G. L. Munteanu, *op. cit.*, p. 76—77 ; J. Leal, *Christo confixus sum cruci (Gal. 2, 19)*, în VD, XIX (1939), p. 76—80 şi 98—105 ; O. Modalsi, *Gal. 2, 19—21 ; 5, 16—18 und Röm. 7, 7—25*, în ThZ, XXI (1965), p. 22—37.

am murit față de păcat și față de Lege în Hristos, sîntem vii lui Dumnezeu tot în Hristos, cum ne spune Apostolul în textul paralel din Rom. 6, 11 : «Așa și voi (ca și Hristos, n.n.), socotiți-vă că sînteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru». Sîntem vii pentru Dumnezeu deoarece Botezul nu înseamnă numai moarte, ci și înviere împreună cu Hristos (Rom. 6, 4—5. 8). Prin conlucrarea noastră cu harul primit, noi trebuie să dăm mărturie despre această viață nouă care este în noi (Rom. 6, 12 și urm.), purtîndu-ne ca niște robi ai lui Dumnezeu (6, 22)[518].

Consecința binecuvîntată a răstignirii noastre împreună cu Hristos este indicată în versetul următor.

(2, 20) Sf. Pavel folosește de 4 ori în acest verset verbul ζῆν (= *a trăi*), pentru a descrie viața cea nouă a credinciosului, viața «în Hristos».

Primul δέ are sens explicativ. «Deci nu mai (οὐκέτι)) trăiesc eu» este consecința afirmației precedente : «M-am răstignit împreună cu Hristos». Adverbul οὐκέτι (= *nu mai)* are sens temporal ; viața celor care au devenit creștini este împărțită în două : timpul cînd trăiau prin ei înșiși sau «în (sub) Lege» și timpul cel nou, inaugurat la Sf. Botez, de cînd ei trăiesc «în Hristos». «Eu» este în contrast cu «Hristos». Eul credinciosului a fost răstignit [519], a murit împreună cu Hristos. Prin Taina Sfîntului Botez este detronat eul cel vechi din ființa omului, în locul acestuia fiind instalat Hristos. Murind eul cel păcătos, izvorul vieții credinciosului este Hristos. De aceea, Apostolul poate să spună că «Hristos trăiește în mine», ceea ce este totuna cu afirmația sa din Col. 3, 4 : «Hristos este viața voastră».

Sf. Pavel spune adeseori că viața creștină este o viață «în Hristos» (Rom. 6, 11 ; 8, 1 ; I Cor. 1, 30 ; II Cor. 5, 17 ; Gal. 3, 26. 28 ; Efes. 2, 13 etc.). Afirmînd aici că Hristos trăiește în cei credincioși, el indică mai îndeaproape temeiul ontologic al acestei vieți [520]. Hristos trăiește în noi acum, în actualitatea inaugurată prin Taina Sfîntului Botez. Această viață a lui Hristos se afirmă în noi prin Duhul Sfînt, după cum va spune însuși Apostolul : «Dar voi nu sînteți în trup, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui. Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar Duhul este viață pentru îndreptare. Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi...» (Rom. 8, 9—11). Este totuna dacă în noi locuiește Hristos sau Duhul lui Hristos (= Duhul lui Dumnezeu). «Locuirea» în noi a lui Hristos sau a Duhului Sfînt arată cît de strînsă este această unire între Hristos și ființa credinciosului.

Cea mai bună tîlcuire asupra unirii depline între Hristos și cel botezat ne-o dă Nicolae Cabasila : «Cu ajutorul Sfintelor Taine — care vestesc moartea și îngroparea Domnului — ne naștem la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip stră-

518. Vezi R. Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, (BZNW, 32), Berlin, 1966 ; R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6, 1—11*, în Idem, *Schriften zum Neuen Testament*, München, 1971, p. 316—390.

519. Sf. Ignatie al Antiohiei scrie în același sens : ὁ ἔμος ἐσταύρωται (*Epistola către Romani*, VII, 2 ; ed. Funk, vol. I, p. 100).

520. După Schlier (*op. cit.*, p. 102, n. 1), ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) εἶναι, ca și Χριστὸς ἐν ἐμοί sînt în primul rînd formule baptismale.

lucit cu Însuşi Mîntuitorul nostru...» ; «Cînd ieşim din apa Botezului, noi avem în suflete pe Însuşi Mîntuitorul nostru... Domnul devine suflarea noastră şi hrana noastră şi astfel, împreunîndu-se cu noi şi amestecîndu-se pentru totdeauna în unitatea fiinţei noastre, El se face trupul nostru mistic şi în acest trup ajunge cu vremea să ne fie ceea ce este capul pentru mădulare» [521].

Faptul că «Hristos trăieşte în mine» — zice Apostolul — are consecinţe profunde în viaţa mea pămîntească : «Iar (δέ) [522] viaţa mea de acum în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu...».

Sf. Pavel nu neagă viaţa pămîntească a credinciosului, viaţa «în trup». Dar a vieţui «în trup» (ἐν σαρκί) sau «a umbla în trup» (II Cor. 10, 3), nu-i totuna cu a vieţui «după trup» (Rom. 8, 8—9). Păcătosul trăieşte «după trup». Cel în care trăieşte Hristos, are şi el o viaţă «în trup», pe care o trăieşte însă «în credinţa în Fiul lui Dumnezeu». Adverbul νῦν (= acum) nu se referă la viaţa prezentă, în opoziţie cu viaţa viitoare [523], ci la viaţa credinciosului (şi a Sfîntului Pavel însuşi) de la convertire încoace ; această viaţă «de acum» nu mai este (οὐκέτι) dominată de Lege, ci are drept principiu credinţa în Hristos. În v. 16, Apostolul a pus în contrast această credinţă mîntuitoare cu «faptele Legii». Spunînd că viaţa de acum o trăieşte în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, Sf. Pavel afirmă implicit că nu mai trăieşte în Legea mozaică.

Temeiul credinţei este jertfa ispăşitoare a lui Hristos, «Cel ce m-a iubit şi S-a dat pe Sine pentru mine». Probabil că această exprimare a fost preluată de Sf. Pavel din formulările liturgice ale Bisericii primare (cf. 1, 4 ; Efes. 5, 2. 25 ; I Tim. 2, 6) [524]. Hristos a murit «pentru mine» [525], adică în locul meu şi pentru folosul meu.

Jertfa răscumpărătoare a lui Hristos este expresia iubirii Sale pentru noi. De aceea şi credinţa în Fiul lui Dumnezeu cel răstignit şi înviat este în mod necesar o «credinţă lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6).

(2, 21) Acest verset concluziv este un rezumat al întregii pericope (v. 11—20).

A reveni la Legea mozaică — zice Apostolul — înseamnă a lepăda sau a anula (ἀθετῶ, cf. Ps. 88, 35 ; I Mac. 11, 36 ; II Mac. 13, 25 ; Marcu 7, 9 ; Luca 7, 30 ; Gal. 3, 15 ; Evr. 10, 28 ş.a.) darul incomparabil al vieţii în Hristos.

«Harul lui Dumnezeu» este întreaga operă de răscumpărare realizată de Dumnezeu în Iisus Hristos, este harul jertfei de bună voie a Fiu-

521. *Op. cit.*, p. 9, 24—25 ; cf. p. 26 u., 43 u. Este cu totul necorespunzătoare interpretarea «juridică» a vieţii lui Hristos în credincios, cum propun de pildă R. Bultmann, art. ζάω, în TWNT, II, p. 869 ; M. Bouttier, *En Christ, Étude d'exégèse et de théologie paulinienne*, Genève, 1962, p. 82 u. ; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neues Testaments*, München, 1967, p. 235 ; G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, p. 155, 164 ş.a.

522. Prepoziţia δέ nu are aici sens adversativ. Apostolul nu vede nici o opoziţie între viaţa sa de acum şi faptul că în el vieţuieşte Hristos.

523. Aşa tîlcuieşte Teodor de Mopsuestia, *In Epistolam ad Galatas*, la H.B. Swete, *Theodore of Mopsuestia on the Epistles of St. Paul*, vol. I, Cambridge, 1880, p. 34.

524. Vezi comentariul nostru ad 1, 4.

525. Comparînd expresia ὑπὲρ ἐμοῦ cu textul din Rom. 8, 32 : «El Care pe Însuşi Fiul Său nu L-a cruţat, ci L-a dat morţii pentru noi toţi (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων)» (cf. Rom. 4 25 ; Gal. 1, 4), rezultă că ἐγώ din acest verset nu are sens individual.

lui lui Dumnezeu. Moartea lui «pentru mine» și toate consecințele soteriologice ale acesteia în viața mea constituie un dar sau un har căruia trebuie să i se răspundă în mod corespunzător.

Credinciosul creștin are de ales între Lege și har. A doua parte a versetului începe cu un «dacă» ipotetic : dacă am mai crede că îndreptarea este prin Lege, atunci (ἄρα) ar însemna că Hristos a murit în zadar sau fără motiv [526]. Dacă mîntuirea putea fi realizată prin faptele Legii, nu mai era necesară crucea lui Hristos. Apostolul nici nu se mai oprește să combată o ipoteză atît de absurdă. Cei ce se întorc la Lege, trăgînd ultimele consecințe ale atitudinii lor ar putea ajunge să considere crucea lui Hristos ca o sminteală, asemenea iudeilor neconvertiți (I Cor. 1, 23).

Redată în formulare pozitivă, ideea cuprinsă în acest verset concluziv este evidentă : mîntuirea, îndreptarea vine numai prin harul jertfei lui Iisus Hristos ; credinciosul primește și păstrează acest har prin credința lucrătoare.

*

Apostolul nu ne spune nimic despre felul în care s-a încheiat confruntarea din Antiohia Siriei. Din tăcerea Apostolului unii exegeți au dedus că această confruntare s-ar fi încheiat cu o ruptură definitivă între Sfinții Petru și Pavel [527] sau că, în orice caz, cel învins ar fi fost Apostolul Neamurilor [528]. Dacă intervenția sa s-ar fi terminat cu un succes — se spune — cu siguranță că Sf. Pavel ar fi făcut din acest succes un argument în plus împotriva acuzaților iudaizante.

O astfel de concluzie n-are însă nici un temei. Majoritatea comentatorilor cred că în fața dreptei indignări a Sfîntului Pavel și a argumentelor sale, Sf. Petru nu putea decît să-și recunoască greșeala. După Lightfoot, n-ar fi greșit să credem că Sf. Petru a recunoscut în separarea sa de păgîno-creștini o nouă lepădare de Hristos și de aceea, schimbîndu-și brusc și complet simțămintele, «încă o dată a ieșit afară și a plîns cu amar» [529]. Poate că Apostolul, cu gîndul la credincioșii galateni, după ce a evocat cu atîta căldură chipul lui Iisus Hristos, n-a mai socotit necesar să revină la întîmplarea nefericită din Antiohia.

Datele pe care le avem ne permit să afirmăm cu cea mai deplină certitudine că unirea și dragostea dintre cei doi mari Apostoli n-a ieșit cu nimic știrbită din această confruntare. Mult mai tîrziu, Sf. Petru va putea vorbi despre «iubitul nostru frate Pavel», recunoscînd în înțelepciunea duhovnicească pe care o reflectă epistolele sale un dar de sus (II Petru 3, 15—16) ; iar Sf. Pavel va evoca întotdeauna, cu cinstea cuvenită, numele lui Chifa-Petru, unul dintre «stîlpii» Bisericii lui Hristos (Gal. 2, 7—9).

526. Adverbul δωρέαν înseamnă aici *fără pricină, în zadar, degeaba* (ca și în I Regi 19, 5 ; Ps. 34, 18 ; 68, 5 ; Is. Sir. 20, 23 ; 29, 6). Asupra diferitelor sensuri ale acestui cuvînt, vezi F. Büchsel, art. δωρέαν, în TWNT, II, p. 169—170.

527. Pornind de la acest incident, căruia i-au exagerat proporțiile și i-au falsificat consecințele, criticii liberali ai școlii de la Tübingen au construit o istorie fantezistă a Bisericii primare, pe care au văzut-o împărțită între «petrini» și «paulini».

528. A. Loisy, *op. cit.*, ad. loc. D. R. Catchpole, *art. cit.*, p. 440 ; J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 233—234 ș.a.

529. *Op. cit.*, p. 129.

PARTEA A DOUA:

DOCTRINAR — TEOLOGICĂ

(3,1 — 5,12)

Învățătura despre îndreptarea prin credință, înfățișată pe scurt în pericopa precedentă (2, 15—21), este dezvoltată de Sf. Pavel în partea a doua, teologică, a Epistolei către Galateni (3, 1—5, 12).

În această secțiune, Apostolul nu mai revine asupra originilor apostolatului și Evangheliei sale. În argumentarea sa, el face apel mai ales la Vechiul Testament.

După o scurtă introducere care amintește începuturile creștine ale credincioșilor galateni (3, 1—5), Apostolul demonstrează caracterul subordonat și temporar al Legii mozaice printr-o întreită comparație: între credința lui Avraam, care a fost cauza binecuvîntării sale și Legea care naște blestemul (3, 6—14), între făgăduință și Lege (3, 15—29) și între situația de rob al celui supus Legii și înfierea în Hristos (4, 1—11). Amintindu-le galatenilor primele sale contacte cu ei și dragostea de care s-a bucurat la început din partea lor Apostolul îi îndeamnă să-i fie următori și pe mai departe (4, 12—20). În continuare, printr-o interpretare alegorică a istorisirii despre Sara și Agar, Sf. Pavel atrage atenția că nu-i destul să fii fiul lui Avraam, ci trebuie să fii fiul femeii libere, ca și Isaac, iar nu al roabei, ca Ismael (4, 21—31). Partea a doua se încheie cu un avertisment: primirea circumciziunii înseamnă robie și cădere din har (5, 1—12).

A.

REVĂRSAREA HARULUI DUHULUI SFÎNT ÎN BISERICILE GALATIEI (3, 1—5)

(1) O, galateni fără de minte, cine v-a ademenit pe voi, în fața ochilor cărora a fost înfățișat Iisus Hristos răstignit? (2) Numai aceasta voiesc să aflu de la voi: din faptele Legii ați primit Duhul, sau din ascultarea credinței? (3) Atît de nepricepuți sînteți? După ce ați început în Duh, acum voiți să sfîrșiți în trup? (4) Ați trecut prin atîtea în zadar? Dacă a fost într-adevăr în zadar! (5) Deci Cel ce vă dă Duhul și lucrează puteri între voi, (face aceasta) din faptele Legii sau din ascultarea credinței?

Printr-o serie de întrebări precise, Apostolul vrea să-i conducă pe credincioşii galateni la adevărul despre îndreptarea prin credinţa în Iisus Hristos. Însăşi experienţa lor creştină dovedeşte îndeajuns inutilitatea Legii mozaice : ei au primit toate darurile duhovniceşti prin credinţa în Hristos şi nu din faptele Legii.

(3, 1) Apostolul se adresează din nou galatenilor. În Epistolele pauline, demonstraţia este întreruptă adeseori de o apostrofare directă, ca cea de aici (II Cor. 6, 11 ; Filip. 4, 15 ; Gal. 4, 16 etc.).

Folosirea lui ὦ cu vocativul face tonul mai viu şi dă propoziţiei o notă de repros (cf. Rom. 2, 1. 3 ; 9, 20 ; Luca 24, 25) [530].

Adjectivul ἀνόητος (= *fără minte, nepriceput*) este opusul lui σοφός (cf. Prov. 17, 28). Galatenii sînt «fără minte» deoarece nu văd consecinţele absurde ale învăţăturilor iudaizante (cf. 2, 16—17. 21). O expresie similară este folosită de Mîntuitorul în convorbirea cu cei doi ucenici pe drumul spre Emaus : «O, nepricepuţilor şi zăbavnici cu inima..., oare nu trebuia să pătimească acestea Hristosul...» (Luca 24, 25—26). Iar în Tit 3, 3, acest adjectiv se referă la condiţia spirituală a oamenilor înainte de a deveni creştini : «Căci şi noi eram odinioară fără minte (ἀνόητοι)» [531].

Expresia «galateni fără minte» constituie o dovadă puternică împotriva ipotezei galatice sudice. Sf. Pavel n-ar fi numit «galateni» pe locuitorii Pisidiei şi Licaoniei care manifestau faţă de adevăraţii galateni numai aversiune şi dispreţ [532]. Cu atît mai puţin ar fi făcut Apostolul greşeala tactică de a-i apostrofa pe pretenţioşii locuitori ai acestor regiuni cu calificativul ἀνόητοι.

Pronumele interogativ τίς (= *cine*) este retoric. Sf. Pavel nu aşteaptă răspuns la această întrebare. El cunoaşte deja faptele şi ştie cine sînt adversarii săi în Bisericile Galatiei [533].

Verbul βασκαίνω înseamnă *a ademeni, a fermeca.* În Septuaginta (Deut. 28, 54, 56 ; Is. Sir. 14, 6. 8) acest verb înseamnă a *pofti* şi de aceea Sf. Ioan Gură de Aur [534] a preferat acest sens. Însă în greaca clasică şi elenistică acest verb face aluzie întotdeauna la o acţiune magică, demoniacă sau la acţiunea malefică a «ochiului rău» [535]. Traducerea latină redă acest verb prin «fascinatio». Fer. Ieronim [536] acceptă acest sens şi citează în sprijinul interpretării sale un vers din Ecloga a III-a a lui Virgiliu : «Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos». Credincioşii galateni au fost fermecaţi de puterea obscură a minciunii, fiind inconştienţi de pericolul spre care se îndreaptă [537].

530. În greaca elenistică, folosirea lui ὦ cu vocativul este mult mai rar întîlnită decît în greaca clasică ; vezi J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 125.
531. W. F. Arndt şi F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. a IV-a, Chicago, 1957, p. 70.
532. V. Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 47—48.
533. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 61. 534. *Op. cit.*, P.G., LXI, 648 C.
535. Vezi J. H. Moulton şi G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London, 1930, ad. βασκαίνω. 536. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 373 A.
537. În unele mss (C, P, K, L, P, Ψ, foarte multe minuscule), precum şi în unele traduceri vechi (got., etiop., ş.a.), după ἐβάσκανεν sînt adăugate cuvintele τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, împrumutate, probabil, din 5, 7.

Partea a doua a versetului este o aluzie la predica Apostolului în Galatia, prin care el le-a înfăţişat credincioşilor galateni un tablou mişcător al jertfei de pe Golgota [538]. Obiectul predicii pauline în Galatia a fost Iisus Hristos şi jertfa Sa mîntuitoare (cf. I Cor. 1, 23). Verbul προγράφειν are aici sensul de «a afişa în faţa ochilor tuturor» (cf. I Mac. 10, 36) [539]. Acest sens este larg atestat de scrierile antichităţii [540].

Apostolul îşi exprimă mirarea faţă de atitudinea galatenilor care erau să se supună pretenţiilor iudaizante, măcar că învăţătura despre mîntuirea în Hristos le fusese înfăţişată în modul cel mai clar cu putinţă.

(3, 2) A doua întrebare pe care Sf. Pavel le-o adresează galatenilor are rolul de a-i face să-şi dea seama ei înşişi de orbirea şi nepriceperea lor.

Verbul μανθάνειν nu înseamnă aici *a învăţa*, ci *a şti*, *a afla* (cf. Col. 1, 7; Fapte 23, 27). Tonul Sfîntului Pavel e puţin ironic, căci el nu avea nimic de aflat sau de învăţat cu privire la acest subiect.

«Duhul» (τὸ πνεῦμα) pe care l-au primit credincioşii este harul Duhului Sfînt care s-a revărsat asupra lor prin Taina punerii mîinilor sau a Mirungerii (Fapte 8, 14 şi urm.; 19, 1—6; Evr. 6, 2 ş.a.). Este vorba, aşadar, de Duhul Sfînt care face «toate lucrurile noi» (Apoc. 21, 5) în Biserică dar şi în fiinţa credinciosului (II Cor. 5, 17) şi nu numai de harisme (cum crede Bousset) sau de Duhul care dă credinţa (Lagrange). Harul Duhului Sfînt este «arvuna» (II Cor. 1, 22; 5, 5) pe care Dumnezeu o dă credincioşilor în viaţa lor pămîntească. Prezenţa şi acţiunea înnoitoare a Sfîntului Duh în şi între credincioşi poartă în sine mesajul unei lumi care este alta decît a noastră.

Credincioşii galateni ştiu foarte bine că au primit harul Duhului Sfînt cu toate manifestările sale minunate «din ascultarea credinţei» şi nu «din faptele Legii». După interpretarea protestantă [541], «ascultarea credinţei» ar fi predicarea Evangheliei care produce credinţa în ascultătorii ei; cuvîntul ἀκοή ar avea astfel sensul de *mesaj* sau de *predică* (cf. Rom. 10, 16—17; I Tes. 2, 13; Evr. 4, 2). Luther scrie cu privire la acest verset: «Este clar că numai la predicarea credinţei v-a fost dat Duhul Sfînt» [542]. El dă în continuare ca exemplu faptul că în casa lui Corneliu, pe cînd Sf. Petru predica Evanghelia, Duhul Sfînt a coborît peste toţi cei prezenţi (Fapte 10, 44). Însă paralelismul expresiilor ἐξ ἔργων νόμου şi ἐξ ἀκοῆς πίστεως ne arată că «ascultarea» este răspunsul cerut de credinţă, tot aşa precum «faptele» constituiau răspunsul adecvat pentru Lege. «Ascultarea credinţei» (cf. Rom., 1, 5: ὑπακοὴ πίστεως) înseamnă, deci, primirea sau acceptarea credinţei» [543].

538. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 649 A.

539. În antichitate, afişajul public avea adeseori drept obiect o listă de proscrişi şi de aceea verbul προγράφειν avea şi sensul de *a proscrie* (Polibiu, XXXII, 21, 12; XXXII, 22, 1; Plutarh, *Brutus*, 27; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 58).

540. Vezi G. Schrenk, art. προγράφω, în TWNT, I, p. 771—772.

541. Aşa Sieffert, Burton, Schlier, Bonnard ş.a.

542. *Op. cit.*, ed. cit., vol. XV, p. 213.

543. A. V. Longworth, *«Faith» in Galatians; a Study in Galatians 2, 16 — 3, 29*, în «Studia Evangelica», II, (TU, 87), Berlin, 1964, p. 606—607.

Credincioşii creştini au primit «Duhul» prin «ascultarea credinţei». Iar «Duhul este însăşi legătura credinţei cu obiectul ei» [544], adică cu Iisus Hristos Cel înviat.

(3,3) Apostolul îi numeşte încă o dată pe galateni «nepricepuţi» (ἀνόητοι), întărind această caracterizare prin adverbul οὕτως (= *atît de*). Folosirea acestui epitet este motivată de atitudinea galatenilor, care sînt gata să lepede darul Duhului pentru a se supune Legii mozaice.

Participiul ἐναρξάμενοι (= *începînd, după ce aţi început*) are drept punct de referinţă pe ἐλάβετε din v. 2. Galatenii «au început în Duh» viaţa creştină atunci cînd au primit harul Duhului Sfînt. Verbul ἐπιτελέω, aici la forma medie, înseamnă «a sfîrşi» sau «a desăvîrşi» (cf. Rom. 15, 28; II Cor. 7, 1; 8, 6. 11). Unii exegeţi dau acestui verb un sens exclusiv temporal [545]; dacă însă i se dă acestui verb şi un sens calitativ, cum face Sf. Ioan Gură de Aur [546], atunci fraza primeşte o nuanţă de ironie fină: credincioşii galateni şi-au început viaţa creştină în Duh, prin credinţă, iar acum caută să se desăvîrşească «în trup»; abaterea preocupărilor lor de la Duh spre trup este un semn evident al regresului pe plan religios-moral.

Prin expresia «în trup» este indicat iudaismul. Apostolul socoteşte întreaga Lege mozaică drept o lege a faptelor exterioare şi trupeşti. «Duh» şi «trup», fără articole, sînt caracteristice celor două moduri de viaţă religioasă, viaţa în Hristos şi supunerea faţă de Legea lui Moise.

Probabil că iudaizanţii prezentau «faptele Legii» ca pe un complement necesar al credinţei, iar supunerea sub Lege ca pe un stadiu superior al vieţii creştine, care a fost inaugurată prin credinţă. Sf. Apostol Pavel arată, dimpotrivă, că supunerea sub Lege este pentru credinciosul creştin o decădere de la «Duh» la «trup». Credinţa creştină, în sensul ei plenar de «credinţă lucrătoare prin iubire» (5, 6), adică de credinţă unită în mod organic cu iubirea şi manifestată prin faptele iubirii, nu are nevoie de complementul «faptelor Legii».

În acest verset Sf. Pavel evidenţiază, printre altele, însemnătatea statorniciei în credinţă. Nu-i de ajuns să începi viaţa cea nouă în Hristos; trebuie să şi perseverezi în această viaţă de credinţă, respingînd ispita de a o înlocui cu o religie a ritualismului exterior.

(3, 4) Acest verset începe cu o nouă întrebare: «Aţi trecut prin atîtea în zadar?» Majoritatea exegeţilor [547] socotesc că verbul ἐπάθετε nu are sensul său obişnuit (*aţi pătimit*, cf. I Cor. 12, 26; II Cor. 1, 16; Filip. 1, 29; I Tes. 2, 14), ci un sens pozitiv: *aţi încercat, aţi experimentat*. Cei care dau verbului sensul său obişnuit cred că Sf. Pavel se referă aici la persecuţiile pe care le-ar fi suferit galatenii pentru credinţa lor [548]. Nu avem însă nici un indiciu, în Epistolă sau în altă parte, cu privire la vreo persecuţie îndreptată împotriva Bisericilor Galatiei. Pe

544. Pr. Ilie D. Moldovan, *Învăţătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane*, Teză de doctorat, Sibiu, 1973, (extras din rexista «Mitropolia Ardealului», XVIII, 1973, nr. 7—8), p. 142.
545. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 63, n. 3. 546. *Op. cit.*, P.G. LXI, 650.
547. Lagrange, *op. cit.*, p. 60; Schlier, *op cit.*, p. 124; Munteanu, *op. cit.*, p. 78 ş.a.
548. După exegeza patristică, τοσαῦτα ἐπάθετε face aluzie la tulburarea (cf. 1, 7) provocată în Galatia de predicatorii iudaizanţi.

de altă parte, verbul πάσχω poate avea și sensul pozitiv menționat mai sus, cum rezultă dintr-un text al lui Iosif Flaviu: «Dumnezeu — zice el — i-a adus aminte (lui Moise) cîte au încercat (israeliții) de la El (ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ) și cîte binefaceri au primit din partea Lui» (*Antichități iudaice*, III, XV, 1)[548 bis]. Contextul ne arată că tocmai acesta este sensul verbului aici. Prin expresia τοσαῦτα ἐπάθετε (= *ați încercat atîtea, ați trecut prin atîtea*), Apostolul face aluzie la experiența religioasă creștină a destinatarilor Epistolei. Oare această experiență — întreabă Sf. Pavel —, toate darurile primite pînă acum au fost în zadar? N-au reușit ele să-i convingă pe credincioșii galateni că îndreptarea se dobîndește prin credință? Căci ei au primit toate aceste daruri înainte de a ști ceva despre faptele Legii.

Clauza care urmează (εἴ γε καὶ εἰκῇ) a fost înțeleasă în moduri diferite. După exegeza patristică, ea exprimă o invitație la pocăință (Sf. Ioan Gură de Aur) sau speranța Apostolului că cele prin care au trecut galatenii n-au fost în zadar (Victorin, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir). Expresia εἴ γε apare încă de patru ori în epistolele pauline, avînd sensul de «dacă totuși», «dacă într-adevăr» (II Cor. 5, 3; Col. 1, 23; Efes. 3, 2; 4, 21). Împreună cu conjuncția *și*, această expresie înseamnă «dacă, după cum cred» sau «dacă, după cum mă tem»[549]. «Dacă» de la începutul acestei clauze lasă loc speranței că credincioșii galateni vor reveni la «adevărul Evangheliei», lepădînd adaosurile iudaizante[550].

(3, 5) Acest verset reia, în alți termeni, întrebarea din v. 2. Acum însă Apostolul nu se mai referă la momentul din trecut cînd galatenii au primit harul Duhului Sfînt prin taina punerii mîinilor, ci la manifestările harismatice din sînul Bisericilor galatene[551]. Cele două verbe folosite aici în legătură cu lucrarea lui Dumnezeu sau a lui Hristos[552] în și între (ὑμῖν, ἐν ὑμῖν) credincioșii din Galatia sînt la prezent, ceea ce înseamnă că viața «în Duh» a acestor Biserici și a membrilor ei n-a încetat, ci continuă să se manifeste, ca o dovadă vie a adevărului Evangheliei pauline.

Verbul ἐπιχορηγέω (= *dau din belșug*, cf. II Cor. 9, 10; II Petru 1, 5. 11) arată foarte bine bogăția harului pe care l-au primit galatenii «din ascultarea credinței»[553].

Prin harul Duhului Sfînt, pe care l-a revărsat din belșug asupra credincioșilor, Dumnezeu lucrează între ei fapte minunate sau «puteri»

548 bis. Cit. după H. Schlier, *op. cit.*, p. 124. 549. Lagrange, *op. cit.*, p. 61.

550. După J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 19, v. 4b este «un scurt dar sever avertisment. Dacă galatenii, după ce au primit darurile Duhului, revin iarăși la viața cea după trup, starea lor de pe urmă va fi mai rea decît cea dintîi (cf. Evrei 6, 4—6)».

551. J. K. Parratt, *Romans I, 11 and Galatians III, 5 — Pauline Evidence for the Laying on of Hands?*, în «The Expository Times», LXXIX (1967—1968), p. 151—152, vede în Gal. 3, 2—5 o indicație asupra ritului punerii mîinilor, prin care se conferă celor botezați darul Sf. Duh.

552. După Toma de Aquino, *Comm. in Gal.*, în «Opera omnia», vol. XIII, Parma, 1862, p. 403, aceste două verbe se referă la Sf. Pavel, ca instrument al lucrării lui Dumnezeu, căci el a «dat» galatenilor darul Sf. Duh prin punerea mîinilor și a făcut minuni în mijlocul lor.

553. Vezi Sf. Clement Romanul, *Epistola I-a către Corinteni*, XXXVIII, 2. Filon din Alexandria, în lucrarea *Cine este moștenitorul?*, 76, îl numește pe Dumnezeu ὁ χορηγός; cf. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 130.

(δυνάμεις). În II Cor. 12, 12, «puterile» sînt menţionate alături de minuni şi semne (τέρατα καὶ σημεῖα). În I Cor. 12, 10 (cf. 12, 28) se face deosebire între ἐνεργήματα δυνάμεων şi χαρίσματα ἰαμάτων, acestea fiind rînduite alături într-o listă a diferitelor harisme conferite credincioşilor creştini. Prin «puteri» se înţeleg în Noul Testament mai ales vindecările minunate şi alungările de demoni (Marcu 6, 2. 5; Fapte 19, 11 şi urm.; cf. Matei 11, 20 şi urm.; Luca 19, 37). După Marcu 9, 39, δύναμις este puterea sau darul de a alunga demoni (de a exorciza). În versetul nostru, Sf. Pavel numeşte «puteri» toate manifestările minunate ale harului Duhului Sfînt în sînul Bisericilor din Galatia. Desigur că aceste manifestări impresionau foarte mult pe credincioşi, care vedeau în ele dovada adevărului religiei creştine.

La întrebarea pe care Apostolul le-o adresează în acest verset, galatenii nu puteau da decît un singur răspuns: ei au primit Duhul «din ascultarea credinţei»; ei au avut dovada că se află pe calea cea bună fără «faptele Legii». Dar Sf. Pavel nu aşteaptă răspunsul din partea lor, ci-l caută în Scripturile Sfinte ale Vechiului Testament.

B.

BINECUVÎNTAREA LUI AVRAAM SE OBŢINE DIN CREDINŢĂ (3, 6—18)

Pentru iudeii contemporani Sfîntului Pavel, cărţile sfinte ale Vechiului Testament constituiau autoritatea supremă în materie de credinţă şi de viaţă religioasă [554]. Rabinii afirmau că «Tora vine din cer» (Mişna, trat. Sanhedrin, X, 1) şi că «toate se află în ea» (Ibid., trat. Pirke Abot, V. 22) [554bis]. De aceea demonstraţiile rabinice constau din combinarea ingenioasă a diferitelor cuvinte sau versete ale Scripturii.

Sf. Pavel, care era «din fire iudeu» (2, 15), primise o instrucţie rabinică, fiind ucenic al rabbanului Gamaliel (Fapte 2, 3). Deşi această formaţie rabinică transpare uneori în exegeza sa, totuşi interpretarea paulină a Vechiului Testament este cu totul nouă, deoarece el citeşte şi explică Sfintele Scripturi din perspectiva creştină [555]. Hristos este centrul teologiei sale şi punctul de referinţă permanent al exegezei sale.

Gal. 3, 6—18 ne oferă unul dintre cele mai interesante exemple de exegeză paulină a Vechiului Testament [556]. Demonstraţia scripturistică a principiului îndreptării prin credinţă se desfăşoară în jurul unui personaj central, Avraam, al cărui nume apare de 7 ori în această pericopă.

554. Vezi Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, a new english version revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, vol. II, Edinburgh, 1979, p. 314—321.

554. bis. Cit. după F. Mussner, *op. cit.*, p. 212, notele 1 şi 2.

555. Vezi J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, ed. a II-a, London, 1955; J. Jeremias, *Paulus als Hillelit*, în «Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Principal M. Black», Edinburgh, 1969, p. 88—94 ş.a.

556. În Gal. 3, 6—13, Apostolul citează şase texte din Vechiul Testament: Fac. 15, 6 (v. 6); Fac. 12, 6 (v. 8); Deut. 27, 26 (v. 10); Avac. 2, 4 (v. 11); Lev. 18, 5 (v. 12); Deut. 21, 23 (v. 13).

După Vechiul Testament, Avraam este primul evreu (Fac. 14, 13) și tatăl evreilor (Isaia 51, 2; III Mac. 6, 3; IV Mac. 16, 20 ș.a.), adică al celor tăiați împrejur. Sf. Pavel dovedește însă, prin interpretarea din perspectivă creștină a unor texte din Vechiul Testament, că Avraam este, din punct de vedere spiritual, tatăl tuturor celor credincioși, fie ei tăiați împrejur sau netăiați împrejur (cf. Rom. 4, 11)[557]. Dar Avraam a primit binecuvîntarea fără faptele Legii, căci Legea mozaică este de dată mult mai recentă. El a fost îndreptat prin credință. De aceea și adevărații fii ai lui Avraam primesc binecuvîntarea din credință.

1. Fiii lui Avraam sînt credincioșii (3, 6—9)[558]

(6) Precum (este scris): «Avraam a crezut în Dumnezeu și (aceasta) i s-a socotit lui spre îndreptare». (7) Cunoașteți, așadar, că cei din credință, aceia sînt fiii lui Avraam. (8) Însă Scriptura, știind dinainte că Dumnezeu face drepți pe păgîni din credință, de mai înainte a binevestit lui Avraam că «se vor binecuvînta întru tine toate neamurile»; (9) astfel încît cei din credință sînt binecuvîntați împreună cu Avraam cel credincios.

După ce a amintit experiența de viață creștină a credincioșilor galateni, Sf. Pavel aduce în sprijinul învățăturii sale mărturia Vechiului Testament. Pentru el, Duhul și Scriptura se confirmă reciproc.

Avraam s-a îndreptat din credință. Dar Scriptura spune că în Avraam se vor binecuvînta toate neamurile. Principiul îndreptării prin credință își găsește astfel adeverirea în însăși textul Vechiului Testament.

(3, 6) Verbul πιστεύειν constituie puntea de legătură între pericopa 3, 6 și urm. și versetele precedente.

Exprimarea Apostolului este eliptică. Probabil că după καθώς el a subînțeles verbul γέγραπται (= *este scris*); în textul paralel din Rom. 4, 3, același citat din Fac. 15, 6 este introdus prin cuvintele: «Căci zice Scriptura» (cf. Rom. 1, 17; 2, 24; 3, 10; Iacob 2, 23 ș.a.)[559].

Avraam, zice Sf. Pavel, i-a precedat pe credincioșii creștini în «ascultarea credinței». Apostolul citează cuvînt cu cuvînt textul din Fac. 15, 6, după Septuaginta: Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Aghiograful Vechiului Testament se referă aici la credința lui Avraam într-o făgăduință concretă pe care i-a făcut-o Dumnezeu: «Ridică ochii spre cer și numără stelele, dacă poți; și i-a zis: Așa vor fi urmașii tăi» (Fac. 15, 5).

În Rom. 4, 18—21, Sf. Pavel explică în ce anume a constat credința lui Avraam; deși avea vîrsta de 100 de ani și deși sînul Sarei, soția sa «era mort», împotriva oricărei legi firești, Avraam a crezut totuși în făgăduința lui Dumnezeu; credința sa era întemeiată pe convingerea de nezdruncinat că Dumnezeu este destul de puternic pentru a împlini ceea ce a făgăduit. După Rom. 4, 17, Avraam a crezut în Dumnezeu Cel ce

557. F. Mussner, *op. cit.*, p. 213.

558. V. 6—9 lipsesc din textul lui Marcion. El le-a înlăturat deoarece contraziceau doctrina sa despre antagonismul dintre cele două Testamente. Cf. Tertulian, *Adv. Marc.*, V, 3.

559. Așa Ambroziaster, Vulgata Clementină, Lagrange ș.a.

înviază morţii şi aduce la fiinţă pe cele ce nu există. Credinţa lui Avraam este asemănătoare cu cea a credincioşilor creştini : aceştia cred şi ei în Dumnezeu Cel Care L-a înviat pe Hristos din morţi şi Care-i va învia şi pe ei din morţi.

Care este sensul «îndreptării» lui Avraam ? Dificultatea constă în a determina înţelesul verbului ἐλογίσθη (= *i s-a socotit*). Dacă acest verb e luat în sensul că Avraam a fost declarat drept, deşi el nu era drept de fapt, se deschide calea pentru învăţătura luterană despre îndreptarea externă sau declarativă, după care păcătosul care crede în Hristos rămîne păcătos şi pe mai departe, dar e socotit drept printr-o ficţiune legală, din pricina credinţei sale. În Rom. 4, 1—9, Sf. Pavel explică afirmaţia «aceasta i s-a socotit lui spre îndreptare (sau : ca dreptate)» prin Ps. 31, 1—2 : «Fericiţi cei cărora li s-au iertat fărădelegile şi ale căror păcate s-au acoperit. Fericit bărbatul căruia Domnul nu-i socoteşte păcatul». Cele două citate (Fac. 15, 6 şi Ps. 31, 1—2) au în comun cuvîntul «a socoti» (ἐλογίσθη şi λογίσηται, Rom. 4, 3. 8) [560]. Dumnezeu iartă păcatele, nu le mai «socoteşte» ; dimpotrivă, El îl «socoteşte» drept pe cel ce mai înainte era păcătos, din pricina credinţei sale. Dar expresia «li s-au iertat (ἀφέθησαν) păcatele» (Ps. 31, 1 = Rom. 4, 7) arată clar că e vorba de o iertare reală. Deci şi îndreptarea lui Avraam prin credinţă este o îndreptare reală. Bineînţeles că această credinţă a lui Avraam era principiul conduitei sale, al faptelor sale (cf. Iacob 2, 21—23). Datorită credinţei sale în făgăduinţa lui Dumnezeu, el şi-a părăsit ţara de baştină şi a venit în Canaan ; prin credinţă a consimţit el să-l aducă jertfă pe Isaac, fiul făgăduinţei [561].

În Rom. 4, 4, Apostolul arată că îndreptarea lui Avraam a fost un dar din partea lui Dumnezeu [562]. După Pr. Prof. Vasile Gheorghiu, cuvintele «i s-a socotit lui spre îndreptare» înseamnă că Avraam «a ajuns la dreptate, dar nu cu puterile sale proprii, ci numai pentru că Dumnezeu a binevoit, în mod graţial, a-i socoti credinţa lui ca una ce-l va duce spre dreptate» [563]. Prepoziţia εἰς arată direcţia, arată că Avraam «va ajunge în baza credinţei sale la dreptate înaintea lui Dumnezeu», dar nu pentru că va atinge cîndva vrednicia necesară, ci «această situaţie i se va da lui în mod graţial» [564].

(3, 7) Credincioşii galateni trebuie [565] să tragă o concluzie (cum arată particula consecutivă ἄρα) din afirmaţia Scripturii cu privire la Avraam. Formulînd această concluzie, Apostolul nu spune însă, cum ne-am fi aşteptat : «Cunoaşteţi, aşadar, că omul se îndreptează din credinţă şi nu din faptele Legii», ci exprimă o idee cu totul nouă : «Cunoaş-

560. În capitolul 4 al Epistolei către Romani, text paralel pericopei din Gal., 3, 6—9, verbul λογίζομαι apare de 11 ori.

561. După G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ed. a IX-a, Göttingen, 1972, p. 143, credinţa lui Avraam a fost «un act de încredere».

562. H. W. Heidland, art. λογίζομαι, în TWNT, IV, p. 292—294, spune că, după Rom. 4, 4 (care explică Rom., 4, 3 şi Gal. 3, 6), Sf. Pavel dă acestui termen sensul verbului ebraic חשב, care exclude orice idee de merit al credinţei. Această «socotire» este un har pur, o acţiune suverană şi gratuită a lui Dumnezeu. Vezi şi Idem, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart, 1936.

563. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfîntului Apostol Paul*, p. 111. 564. *Ibidem*, p. 111.

565. Verbul γινώσκετε este aici un imperativ şi nu un indicativ ; cf. Schlier, Bonnard, Mussner ş.a.

teţi, aşadar, că cei din credinţă, aceia sînt fiii lui Avraam». Versetul 7 apare astfel ca enunţare a unei teze, care va fi demonstrată în versetele următoare. Probabil că, prin această afirmaţie, Apostolul combate o afirmaţie opusă a iudaizanţilor, care învăţau în Galatia o altă cale de intrare a păgîno-creştinilor în «seminţia» lui Avraam, anume prin supunerea sub Legea mozaică. Sf. Pavel arată, însă, că singura cale de a deveni fiu al lui Avraam este calea credinţei în Hristos, deoarece mîntuirea în Hristos, binevestită în Evanghelie, este chiar împlinirea făgăduinţelor făcute de Dumnezeu lui Avraam şi urmaşului său (cf. Gal. 3, 16).

«Cei din (ἐκ) credinţă» (cf. 3, 9) sînt credincioşii creştini (ca şi în Rom. 4, 16); această expresie reprezintă paralela antitetică a formulei «cei din (ἐκ) faptele Legii» (3, 10) sau «cei din tăierea împrejur» (2, 12; Rom. 4, 12; Fapte 10, 45; 11, 2). Numai cei din credinţă (οὗτοι are sens restrictiv) sînt fiii lui Avraam. Căci şi Avraam, ca şi aceştia, s-a îndreptat din credinţă [566].

Evreii contemporani Mîntuitorului afirmau cu mîndrie că ei sînt «seminţia lui Avraam» (Ioan 8, 33; cf. Ps. Sol. 9, 9; 18, 3; III Mac. 6, 3) şi că tatăl lor este Avraam (Ioan 8, 39). Mîntuitorul şi Sf. Pavel recunosc în descendenţa trupească a israeliţilor din Avraam un privilegiu (Ioan 8, 37; Luca 13, 16; 19, 9; Rom. 9, 5). Dar această descendenţă nu constituie prin sine o garanţie a mîntuirii (Matei 3, 9 şi loc. par.); Mîntuitorul arată că fii ai lui Avraam sînt cei care fac faptele lui Avraam (Ioan 8, 39). Unii dintre cei care se laudă că tatăl lor este Avraam, dovedesc prin faptele lor rele că de fapt tatăl lor este diavolul (Ioan 8, 44).

Hristos este urmaşul prin excelenţă al lui Avraam (3, 16). Credinţa este criteriul apartenenţei la adevăratul popor al lui Dumnezeu. «Cei din credinţă» sînt «seminţia lui Avraam» (3, 29; Rom. 4, 13. 16. 18; 9, 7. 8); ei sînt fiii lui Avraam în sens spiritual.

Încă în Vechiul Testament, termenul «fiu» este folosit nu numai în sens genetic, ci şi în sens spiritual (Ps. 34, 12; Prov. 1, 10; 2, 1; 3, 1; 11 etc.). În scrierile de la Qumran se vorbeşte de «fiii luminii» şi de «fiii întunericului». Încă în Fac. 12, 3 apare un temei pentru înţelegerea spirituală a apartenenţei la seminţia lui Avraam [567].

Dar calitatea de fiu este intrinsec legată de ideea de moştenire (Fac. 15, 2—3; 21, 10; Ier. 49, 1). Apostolul va arăta în continuare că fiii din credinţă ai lui Avraam sînt şi moştenitori ai binecuvîntării făgăduite de Dumnezeu marelui patriarh.

(3, 8) Pentru a dovedi că cei care cred în Hristos sînt fiii lui Avraam, Apostolul face apel la cuvîntul Scripturii, căreia el îi atribuie o cunoaştere anticipată a viitorului (verbul προοράω apare numai aici în

566. După Sf. Părinţi, obiectul credinţei lui Avraam a fost tot Hristos (vezi A. V. Longworth, *art. cit.*, p. 607). Într-adevăr, în Gal. 3, 8 Sf. Pavel zice că Dumnezeu «dinainte i-a binevestit lui Avraam» (Evanghelia), iar în Rom. 4, 17 el spune că credinţa lui Avraam a fost o credinţă în învierea trupului său. În legătură cu aceste texte, J. Bligh (*Galatians. A Discussion...*, p. 246) scrie, pe drept cuvînt: «Deci aşa precum Fac. 15 îl face pe Avraam ucenicul lui Moise prin anticipaţie, tot aşa Pavel îl face (pe Avraam) creştin prin anticipaţie».

567. J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, vol. I: *Väterfluch und Vätersegen*, Bonn, 1958, p. 268.

epistolele pauline) [568]. Scriptura, pe care Sf. Pavel o identifică uneori cu Legea (I Cor. 9, 8; 14, 34; Rom. 3, 19; 7, 7), apare aici personificată [569], deoarece în Scriptură vorbeşte Însuşi Dumnezeu.

Celor care voiesc să se supună Legii, Apostolul le arată că Legea însăşi a prevăzut îndreptarea neamurilor din credinţă (ἐκ πίστεως). Verbul δικαιοῖ, la prezent arată că îndreptarea din credinţă este un principiu sau o regulă generală: întotdeauna Dumnezeu îndreptează din credinţă [570]. «Însuşi Cel Care ne-a dat Legea — scrie Sf. Ioan Gură de Aur — decretase, înainte de a o da, că El va îndrepta neamurile din credinţă. Nu era vorba de o simplă revelaţie, ci de o făgăduinţă fericită şi trebuie să înţelegeţi că patriarhul a trebuit să se bucure de un astfel de mod de îndreptare şi să-l dorească cu toată fiinţa» [571].

Sf. Pavel citează textul din Fac. 12, 3, după Septuaginta, înlocuind însă πᾶσαι αἱ φύλαι cu πάντα τὰ ἔθνη (cum apare în textul paralel din Fac. 18, 18 b). El preferă cuvîntul τὰ ἔθνη, deoarece acesta era folosit în mod curent pentru a indica neamurile păgîne. Din acelaşi motiv, Apostolul omite τῆς γῆς, care se găseşte în ambele texte din cartea Facerii.

Dumnezeu, zice Sf. Pavel, a binevestit de mai înainte (προευηγγελίσατο) [572] lui Avraam că în el se vor binecuvînta toate neamurile [573]. Apostolul neamurilor identifică binecuvîntarea făgăduită de Dumnezeu lui Avraam cu îndreptarea din credinţă. Binecuvîntarea neamurilor în Avraam s-a împlinit prin venirea credinţei, căci prin credinţă primesc credincioşii creştini «făgăduinţa Duhului» (3, 14). Dar ce legătură este între credinţă şi binecuvîntarea făgăduită de Dumnezeu lui Avraam? Răspunsul la această întrebare este dat în versetul următor, unde este vorba de «Avraam cel credincios»; iar textul paralel din Epistola către Romani (4, 12 şi urm.) insistă asupra «credinţei» lui Avraam, prin care el s-a îndreptat (4, 9. 23). Astfel, Avraam este «părinte al nostru al tuturor» (Rom. 4, 16), sau părinte «pentru cei ce se ţin de credinţa lui» (Ibid.). Dar Sf. Pavel oferă şi un temei mult mai profund al relaţiei dintre credinţa creştină şi binecuvîntarea «în» Avraam: îndreptarea se obţine prin *urmaşul* (la singular, Gal. 3, 16) făgăduit lui Avraam, anume prin Hristos [574].

568. În scrierile rabinice apare formula «ceea ce a prevăzut Legea (Tora)»; cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 358. Verbul προοράω, nu indică aici o viziune, ci o preştiinţă; vezi W. Michaelis, art. προοράω, în TWNT, V, p. 381.

569. I. I. Olariu, *op. cit.*, p. 607. 570. Burton, *op. cit.*, p. 160.

571. Sf. Ioan Gură de Aur, *op, cit.*, P.G., LXI, 651.

572. Acest verb, un «hapax» în Sf. Scriptură, apare şi la Filon din Alexandria, *De opificio mundi*, § 34; *De mutatione nominum*, § 158; cf. Schlier, *op. cit.*, p. 130.

573. Verbul ברך — *barak (a binecuvînta)*, la forma nifal, este tradus în LXX prin pasivul ἐνευλογηθήσονται. Sensul exact al textului ebraic este puţin diferit de cel al traducerii din LXX. Totuşi, după cum arată contextul din cartea Facerii, textul grec redă exact semnificaţia şi importanţa binecuvîntării şi a făgăduinţei făcute de Dumnezeu lui Avraam: «...te voi binecuvînta, voi mări numele tău şi vei fi izvor de binecuvîntare. Binecuvînta-voi pe cei ce te vor binecuvînta... şi se vor binecuvînta întru tine toate neamurile pămîntului» (Fac. 12, 2—3). Vezi G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament. Eine Semasiologische Untersuchung der Wurzel b r k*, Basel, 1970, p. 177—179.

574. În Fapte 3, 25 u., tema veterotestamentară a binecuvîntării «în Avraam» este folosită într-un sens diferit: în cuvîntarea pe care o adresează «israeliţilor» (Fapte 3, 12), Sf. Apostol Petru se referă la această temă (3, 25) spunînd că «Dum-

F. Mussner[575] atrage atenția asupra faptului că expresia ἐν σοί din Fac. 12, 3 (cf. 18, 18; 22, 17 și urm.; Ier. 4, 14) ilustrează ideea semitică a «personalității corporate»[576]: Avraam este purtătorul binecuvîntării nu numai ca individ; în el există oarecum, sînt cuprinși laolaltă toți urmașii săi, care primesc făgăduința binecuvîntării împreună cu strămoșul lor. Pentru gîndirea semitică, strămoșul este un fel de persoană colectivă. Dar în Fac. 17, 5, Dumnezeu îi făgăduiește lui Avraam că-l va face tată al multor neamuri; după interpretarea paulină a acestui text (Rom. 4, 17—18), calitatea lui Avraam de «tată al multor neamuri» nu trebuie înțeleasă în sens fizic, ci în sens spiritual: toți cei ce cred în Hristos sînt fii ai lui Avraam. Astfel toți credincioșii creștini sînt binecuvîntați de Dumnezeu «în» Avraam, strămoșul lor spiritual[577].

(3, 9) Acest verset exprimă concluzia logică a versetelor 7—8: dacă îndreptarea vine din credință, iar îndreptarea este identică cu binecuvîntarea făgăduită lui Avraam, înseamnă că «cei din credință», care sînt fiii lui Avraam, «sînt binecuvîntați împreună cu Avraam cel credincios».

Prepoziția σύν (= *împreună*) exprimă comuniunea credincioșilor creștini cu Avraam la primirea binecuvîntării. Prezentul εὐλογοῦνται marchează actualitatea binecuvîntării de care s-a învrednicit Avraam odinioară[578].

«Cei din credință» (cf. v. 7) sînt binecuvîntați de Dumnezeu împreună cu Avraam cel credincios, iar nu cu Avraam cel circumcis sau cu Avraam cel care practică faptele Legii. Căci Legea este posterioară făgăduinței (4, 17). Avraam s-a îndreptat prin credința sa în Cel ce avea să vină (cf. Ioan 8, 16), iar credincioșii creștini se îndreptează prin Același, Care însă a venit deja.

Sf. Pavel nu este primul care-i atribuie lui Avraam calificativul de «cel credincios». Iudaismul vedea în Avraam un model de credință (I Mac. 2, 52; Jubil. 17, 18). După Filon din Alexandria (*Despre Avraam*, II, 39), Avraam întruchipează credința ca pe regina virtuților. Dar Apostolul neamurilor ne-a lăsat cel mai frumos imn închinat credinței și manifestărilor ei practice în viața lui Avraam (Evr. 11, 8—19).

Versetele 6—9 au un ton polemic. Exegeții au remarcat faptul că demonstrația Sfîntului Pavel cu privire la «fiii lui Avraam» nu este îndreptată împotriva iudeilor, ca descendenți după trup ai credinciosului patriarh, ci împotriva iudaizanților[579]. Căci nu poate fi vorba ca păgînocreștinii să fie fii ai lui Avraam după trup. Polemica se poartă asupra descendenței spirituale a lui Avraam. Pentru iudaizanți, intrarea păgînocreștinilor în descendența și moștenirea spirituală a lui Avraam era asigurată prin tăierea împrejur și, în general, prin observarea Legii mozaice. Logica paulină pune în lumină insuficiența doctrinei iudaizante: a le

nezeu, înviind pe Fiul Său, L-a trimis întîi la voi (la israeliți, n.n.), să vă binecuvinteze» (3, 26). 575. *Op. cit.*, p. 222.

576. Vezi H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, în BZAW, LXVI (1936), p. 49—61.

577. Prin această interpretare, se evită înțelegerea prepoziției ἐν din expresia ἐν σοί în sens instrumental. În versetul următor, Apostolul va preciza că e vorba de o binecuvîntare «împreună (σύν) cu Avraam». 578. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 67.

579. Așa W. Foerster, *Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefs*, în BZNW, XXX, Berlin, 1964, p. 139; Burton, *op. cit.*, p. 156—159; Mussner, *op. cit.*, p. 221, n. 46 ș.a.

impune păgînilor practicile mozaice ale urmașilor după trup ai lui Avraam nu înseamnă deloc a-i face pe acești păgîni fii spirituali ai lui Avraam. În textele Vechiului Testament (Fac. 15, 6 și 12, 3 și loc. par.), Apostolul descoperă temeiuri mai profunde ale comuniunii spirituale dintre Avraam și cei care se îndreptează din credința în Hristos.

2. Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii (3, 10—14)

(10) Căci cei care sînt din faptele Legii sînt sub blestem ; căci scris este : «Blestemat să fie tot cel ce nu stăruie în toate cele scrise în cartea Legii, ca să le facă pe ele». (11) Iar că din Lege nu se îndreptează nimeni înaintea lui Dumnezeu, este un lucru vădit, căci «dreptul din credință va fi viu» ; (12) Legea însă nu este din credință, ci «cel ce va face acestea, va fi viu prin ele», (13) Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcîndu-se pentru noi blestem, căci este scris : «Blestemat să fie oricine este spînzurat pe lemn» ; (14) pentru ca să vină la neamuri binecuvîntarea lui Avraam în Iisus Hristos și să primim făgăduința Duhului prin credință.

Dacă îndreptarea și binecuvîntarea vin din credință, Legea mozaică, dimpotrivă, este pricină de blestem. Citînd textul profetic : «Dreptul din credință va fi viu» (Avac. 2, 4 ; cf. v. 11), Sf. Pavel exprimă încă o dată opoziția dintre Lege și credință. Legea mozaică n-a putut îndrepta pe nimeni, ci dimpotrivă, s-a făcut pricină de blestem pentru cei ce s-au abătut de la poruncile ei. Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii. Prin El, binecuvîntarea lui Avraam s-a extins asupra tuturor celor ce se îndreptează din credință.

(3, 10) «Cei care sînt din faptele Legii», deci inclusiv cei care adaugă practicarea Legii mozaice la credința în Hristos, sînt sub blestem. Căutînd binecuvîntarea în faptele Legii, cei ce urmează îndemnurile predicatorilor iudaizanți dobîndesc de fapt opusul binecuvîntării, anume blestemul.

Apostolul își întemeiază noua afirmație tot pe cuvîntul Scripturii. El citează textul din Deut. 27, 26 (cf. 28, 58 ; 30, 10), după Septuaginta : «Blestemat să fie tot cel ce nu stăruie în toate (ἐμμένει ἐν πᾶσιν) [580] cele scrise în cartea Legii (τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου) [581], ca să le facă pe ele (αὐτά) [582]. Spre deosebire de traducerea din Septuaginta, din textul masoretic (ebraic) lipsește cuvîntul «toate» [583].

În Deuteronom, textul citat de Sf. Pavel apare la sfîrșitul unei serii de douăsprezece «blesteme» (27, 15—26) rostite împotriva celor care se

580. În LXX : ἐν πᾶσιν ; unele mss (A, C, D, G, ș.a.) au prepoziția ἐν și în Gal. 3, 10. Lipsa acestei prepoziții este fără importanță, mai ales după verbul compus ἐμμένειν ; vezi Mussner, *op. cit.*, p. 223, n. 54.,

581. În Deut. 27, 26 (LXX) : τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου.

582. În LXX : αὐτούς, în acord cu τοῖς λόγοις.

583. Acest cuvînt apare însă în Targumul samaritean (כל) precum și în unele texte rabinice (vezi H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 541). Fer. Ieronim, care cunoștea Targumul samaritean, crede că iudeii au șters acest cuvînt din text pentru a evita o interpretare ca cea pe care o dă aici Sf. Apostol Pavel (*op. cit.*, P.L. XXVI, 383).

abat de la poruncile Legii [584]. Exegeții au remarcat faptul că blestemul din Deut. 27, 26 avea un scop pozitiv [585]: frica de a nu cădea sub acest blestem trebuia să constituie un imbold permanent la împlinirea cu stăruință (ἐμμένει) [586] și cu meticulozitate (πᾶσιν) a poruncilor Legii lui Moise. Dumnezeu i-a oferit omului posibilitatea de a alege între viață și moarte, între binecuvîntare și blestem (Deut. 30, 19; Is. Sir. 15, 16—17). Alege binecuvîntarea cel care împlinește toate poruncile Legii. Toți cei care calcă Legea, fără nici o excepție (πᾶς), cad sub blestemul ei [587]. În acest «toți» sînt cuprinși nu numai iudeii [588], ci și păgînii, care au Legea înscrisă în inimă (Rom. 2, 12—16) [589].

Sf. Apostol Pavel constată că toți oamenii (Rom. 3, 19: πᾶς ὁ κόσμος) au călcat voia lui Dumnezeu (Rom. 1, 19—32; 3, 9—20) și deci, au căzut sub blestem [590]. Dar nu Legea este vinovată de această situație, căci, după cum precizează Apostolul, «Legea este sfîntă și porunca este sfîntă și dreaptă și bună» (Rom. 7, 12). Sf. Pavel nu afirmă aici că Dumnezeu ar fi dat poporului Său Legea ca pe un blestem. Blestemul din Deut. 27, 26 este condiționat: el reprezintă pedeapsa divină pentru neîmplinirea poruncilor Legii. Nu cade sub blestem cel ce «face» toate cele poruncite de Lege. H. Schlier notează pe bună dreptate că accentul cade în acest text pe verbul ποιῆσαι (= *să facă*) [591]. Legea însăși afirmă că cel ce «face» poruncile va fi viu prin ele (Lev. 18, 5 = Gal. 3, 12; cf. Deut. 4, 1; Iez. 20, 11; Neem. 9, 29 etc.).

Iudaizanții vor fi acceptat ideea că împlinirea integrală a Legii nu este posibilă numai prin puterile proprii. Probabil că în harul Sfîntului Duh dat credincioșilor creștini (3, 1 și urm.) ca roadă a jertfei lui Hristos ei vedeau un ajutor dumnezeiesc prin care omul ar fi putut împlini toate cerințele Legii [592]. Dar în acest fel rolul jertfei lui Hristos era diminuat și denaturat, «faptele Legii» fiind considerate și pe mai departe drept temeiul îndreptării. De aceea, Apostolul arată că regimul Legii, «chiar în timpul cît era valabil, n-a putut mîntui pe cei pentru care fusese instituit» [593]. Prevăzînd neputința Legii de a aduce îndreptarea, Dumnezeu a

584. Vezi o analiză a acestui text, în cadrul mai larg al «binecuvîntărilor» și «blestemelor» din Deut. 27—28 și Lev. 26, la M. Noth, *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch*, în vol. «In piam memoriam Alexander von Bulmerincq», Riga, 1938, p. 127—145 (retipărit în Idem, *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München, 1957, p. 155—171).

585. H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, ed. a II-a, Grand Rapids, 1954, p. 123; J. Bligh, *Galatians. A. Discussion...*, p. 256—257.

586. Asupra folosirii acestui verb în formule cu caracter juridic, vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 132, n. 7.

587. În Gal. 6, 13, Apostolul arată că nici predicatorii iudaizanți «nu păzesc Legea»; ei se taie împrejur și îndeamnă și pe alții să se taie împrejur, fără a considera că acest act implică împlinirea *tuturor* poruncilor Legii. Prin inconsecvența atitudinii lor, iudaizanții cad și ei sub blestemul Legii.

588. Așa Th. Zahn, *op. cit.*, ad loc.

589. F. Büchsel, art. κατάρα, în TWNT, I, 450; F. Mussner, *op. cit.*, p. 224 ș.a.

590. Fer. Ieronim (*op. cit.*, P.L., XXVI, 383—384) spune că și drepții Vechiului Testament au fost sub blestemul Legii: «...toți sfinții au fost sub blestem... Dacă Hristos a murit pentru toți (II Cor. 5, 14—15), atunci El a murit și pentru Moise și pentru toți profeții». Pe linia teologiei pauline, putem spune că drepții Vechiului Testament asemenea lui Avraam, s-au îndreptat prin credință (cf. Evr. 11), al cărei obiect era, prin anticipație, Iisus Hristos.

591. H. Schlier, *op. cit.*, p. 132.

592. G. Duncan, *op. cit.*, p. 93.

593. A. Viard, *op. cit.*, p. 68.

instituit, încă din epoca Vechiului Testament, un alt principiu al îndreptării, anume credința (3, 6, 11).

(3, 11) Particula δέ introduce un nou argument în sprijinul ideii exprimate anterior. Acest nou argument este prezentat în versetele 11—12 sub forma unui silogism :

Dreptul din credință va fi viu
Legea, însă, nu este din credință
Deci : prin Lege, nimeni nu se îndreptează înaintea lui Dumnezeu.

Faptul că [594] nimeni nu se îndreptează din faptele Legii, este pentru Apostol o evidență (δῆλον) [595]. Această evidență i s-a impus în clipa cînd Hristos i s-a descoperit ca unicul Mîntuitor. Îndreptarea «înaintea lui Dumnezeu» (cf. Rom. 2, 13) [596] este rodul jertfei răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu. Constatarea pe care o face Sf. Pavel în prima parte a acestui verset fusese exprimată, cu mult mai înainte, de către Psalmist : «Nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Ta» (Ps. 142, 2 b). Dar aici această constatare este prezentată ca o concluzie a cuvîntului profetic [597] căci, după Avacum 2, 4, «dreptul din credință va fi viu» (acest citat va fi reluat de Sf. Pavel în Rom. 1, 17 și Evr. 10, 38). Apostolul lasă la o parte din textul Vechiului Testament pronumele posesiv care caracterizează «credința» și care în textul masoretic este la persoana a III-a («credința sa»), iar în Septuaginta este la persoana I («credința mea» sau «credința în mine», ἐκ πίστεως μοῦ).

Avacum 2, 4 face parte din răspunsul pe care Dumnezeu îl dă profetului, care-i înfățișase decăderea moral-religioasă a lui Iuda (1, 2—2, 1). Va veni ziua — zice Domnul — cînd fiecare va fi răsplătit după faptele sale : «Iată că va pieri acela al cărui suflet nu este pe calea cea dreaptă, iar dreptul din credință va fi viu» (2, 4). Textul profetic nu mergea atît de departe ca și interpretarea paulină, căci el nu avea în vedere, după sensul său primar, îndreptarea fără faptele Legii. Însă Sf. Pavel interpretează Vechiul Testament pornind de la convingerea că numai opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos dă Scripturii adevăratul ei sens. Apostolul proiectează asupra textelor din Vechiul Testament concepția sa creștină. Întreaga argumentare scripturistică a Epistolei (3, 1 — 4, 31) ne oferă o *lectură creștină* a Scripturii Vechiului Testament [598].

Din Avacum 2, 4, Apostolul relevă premisa, pe care o afirmase de altfel și mai înainte : îndreptarea vine din credință [599]. «Credința» are la

594. Primul ὅτι din acest verset are sens declarativ.

595. Pentru sensul lui δῆλον în Noul Testament și în literatura greacă clasică, vezi H. Hanse, ΔΗΛΟΝ *(zu Gal. 3, 11)*, în ZNW, XXXIV (1935), p. 299—303.

596. Burton *(op. cit.*, p. 165) zice că παρὰ τῷ θεῷ este «elementul cel mai important al sentinței», căci Apostolul se referă la atitudinea lui Dumnezeu față de verdictul Legii, menționat în versetul precedent.

597. Ὅτι care introduce citatul din Avac. 2, 4 are sens cauzal.

598. X. Léon-Dufour, *Une lecture chrétienne de l'Ancien Testament : Gal. 3, 6 à 4, 20*, în vol. «L'Evangile hier et aujourd'hui — Mélanges offerts au Prof. F.-J. Leenhart», Paris, 1968, p. 109—115 (mai ales p. 110 și 115).

599. În scrierile de la Qumran, textul din Avac. 2, 4 este interpretat în sensul de fidelitate față de Lege, dar și față de Învățătorul dreptății : «Și dreptul va trăi prin credincioșia sa — aceste cuvinte se referă la toți cei ce împlinesc Legea din casa lui Iuda, pe care Dumnezeu îi va elibera din casa judecății, pentru suferințele lor și pentru credincioșia lor față de Învățătorul dreptății» (1QpHab. VIII, 1 ; cf. VII, 18). Vezi J. A. Sanders, *Habakuk in Qumran, Paul and the Old Testament*, în «Journal

Sf. Pavel un sens mult mai profund decît în Vechiul Testament[600] sau în scrierile rabinice[601]. Omul se îndreptează din «credința în Fiul lui Dumnezeu» (2, 20). Nu mai este vorba numai de credința într-un singur Dumnezeu (monoteism), ci deopotrivă de credința că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a realizat răscumpărarea omului prin jertfa de pe Cruce. Tot așa, verbul «a trăi» din textul profetic primește în contextul paulin sensul plenar de «viață în Hristos»; în acest sens, «a trăi» este sinonim cu «a fi îndreptat» (cf. 3, 12; Rom. 1, 17; 10, 5).

(3, 12) «Legea — zice Apostolul — nu este din credință». Prin această afirmație, care constituie premisa secundară a silogismului din versetele 11—12, el exclude ideea unui compromis dintre «faptele Legii» și credință.

Sf. Pavel își întemeiază și afirmația din acest verset pe un cuvînt al Scripturii, care zice, în Levitic 18, 5: «Păziți toate poruncile Mele și toate hotărîrile să le țineți, *căci omul care le plinește va trăi prin ele*» (cf. Deut. 4, 1; 5, 29; 6, 24; 8, 1).

Ideea că omul «va trăi» prin împlinirea poruncilor Legii constituie un principiu de bază al iudaismului. După Iezechiel 20, 11, Dumnezeu zice despre israeliți: «Și le-am dat legile Mele, le-am arătat rînduielile Mele, prin care omul care le va ține va trăi» (cf. 20, 13. 15. 21); înțeleptul Isus Sirah (17, 9) spune despre Legea lui Moise că ea este «legea vieții». În Ps. Sol. 14, 3 citim: «Cei ce sînt ai Domnului trăiesc în ea (în Lege, cf. 14, 2) în veci» (cf. Bar. 4, 1). Aceeași concepție este exprimată în Pirke Abot, VI, 7: «Mare este Legea (Tora), căci ea dăruiește celor ce-o urmează viață în lumea aceasta și în lumea de dincolo»[602]. Deși profeții Vechiului Testament au constatat în multe rînduri că poporul ales s-a abătut grav de la poruncile Legii, atrăgîndu-și mînia lui Dumnezeu (Is. 1, 2 și urm.; 5, 1 și urm.; Ier. 2, 1 și urm.; Iez. 20, 13 și urm.; Os. 11, 1 și urm.; Mih. 6, 1 și urm.; Amos 2, 9—12; 4, 6 și urm. etc.), totuși împlinirea poruncilor Legii a continuat să fie considerată drept singurul mijloc de îndreptare înaintea lui Dumnezeu.

Apostolul spune pe drept cuvînt că principiul Legii mozaice este «a face» (ποιέω, aici și în v. 10 b)[603]. Textul pe care-l citează aici (în Rom. 10, 5 același citat apare într-un context diferit) ilustrează cum nu se poate mai bine acest principiu: «Cel ce *va face* acestea (adică: «toate

of Religion», XXXVIII (1959), p. 232—244; G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1, 16—18*, Bern/Frankfurt, 1973 (II: Das Zitat Hab. 2, 4 b/Röm. *1, 17 b. Seine Form und Auslegungsgeschichte)*.

600. După H. Wildberger, cuvîntul אמונה *emuna (= credință, credincioșie)*, ca termen teologic, este rezervat în Vechiul Testament pentru desemnarea relației între Dumnezeu și poporul lui Israel (*«Glauben» im Alten Testament*, în ZTK, LXV, 1968, p. 159).

601. Scrierile rabinice tîrzii vor interpreta «credința» din Avac, 2, 4 nu în sensul de credincioșie, încredere, ci în sensul de credință sau mărturisire monoteistă; vezi Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 543 u.

602. Vezi și alte texte rabinice la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 129—131 și 278; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, ed. a V-a, München, 1966, p. 207.

603. Toma de Aquino, *op. cit.*, ad loc.: «Praecepta legis non sunt de credendis sed de faciendis».

cele scrise în cartea Legii», v. 10), va trăi prin (sau : din) ele» [604]. Principiul Legii nu este credința, singura prin care omul se poate îndrepta înaintea lui Dumnezeu. De aceea, «din Lege nu se îndreptează nimeni» (v. 11 a).

Iudeul aștepta răsplata lui Dumnezeu în măsura în care împlinea poruncile Legii, astfel încît el trăia din și prin aceste porunci. «Cel din credință» nu se încrede în sine și în faptele sale, ci în Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Iar răspunsul din partea lui Dumnezeu nu este o «plată», ci o «răsplată», care reflectă u măsura neînsemnată a «faptelor» credinciosului, ci nemărginirea harului dumnezeiesc.

(3, 13) Numele lui Iisus Hristos, care apare în versetele 13—14, introduce o notă luminoasă, plină de optimism. În opoziție cu «blestemul Legii, apar «răscumpărarea», «binecuvîntarea», «făgăduința Duhului» și «credința», pe care Sf. Pavel le pune în relație cu răstignirea (spînzurarea pe lemn) a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.

În Vechiul Testament apare ideea unui mijlocitor între Dumnezeu și popor. Acest mijlocitor se substituie poporului și suferă pentru păcatele poporului. În acest sens pot fi menționate mai ales două figuri : Moise și Robul Domnului [605]. Această idee apare clar și în Galateni 3, 13 : «Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcîndu-se pentru noi blestem». Accentul cade aici pe cuvintele «pentru noi» (ὑπὲρ ἡμῶν) [606], care afirmă rolul substitutiv al morții lui Hristos (cf. 1, 4 ; 2, 20).

Apostolul folosește (aici și în 4, 5) verbul ἐξαγοράζειν, în locul formei simple ἀγοράζειν, care apare în Noul Testament tot în relație cu opera de mîntuire a lui Hristos (I Cor. 6, 20 ; 7, 23 ; II Pet. 2, 1 ; Apoc. 5, 9). Forma compusă folosită aici apare în scrierile antice cu sensul de «a cumpăra», «a achiziționa» [607]. A. Deissmann [608] a sugerat ideea că, prin folosirea acestui termen, Sf. Pavel ar fi avut în vedere analogia dintre răscumpărarea noastră de către Hristos și răscumpărarea sacră a unui sclav (manumissio) prin depunerea sumei necesare pentru eliberare la templul unui zeu [609]. Însă acest verb nu apare niciodată în documentele antice care ni s-au păstrat și care se referă la răscumpărarea sacră a sclavilor [610]. Pe de altă parte, «răscumpărarea» de care vorbește Apostolul are un sens mult mai profund [611]. Nu e vorba de o experiență individuală, ci de un eveniment epocal, unic, prin care s-a realizat «eliberarea»

604. *Αὐτά* și *αὐτοῖς* din v. 12 se referă la *αὐτά* de la sfîrșitul v. 10.

605. Vezi J. Scharbert, *Heilsmitler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaest. disp., 23/24), Freiburg im Breisgau, 1964, p. 81—99 (Moise și Aron) și 178—212 (Robul Domnului). 606. Luther, *op. cit.*, ed. cit., vol. XV, p. 432.

607. Polibiu, 3, 42 ; Plutarh, *Crassus*, 2 ; Diodor de Sicilia, 36, 2, 2 ș.a. ; vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 136 ; S. Lyonnet, *L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de «redimere» est-il attesté dans la littérature grecque ?*, în «Biblica», XLII (1961), p. 85—89. 608. *Licht vom Osten*, ed. a IV-a, Tübingen, 1923, p. 271—277.

609. J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 39—40, vede aici o aluzie la obiceiul antic de a deveni sclav în locul altuia, pentru ca acesta din urmă să fie eliberat.

610. Vezi E. Pax, *Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentliches Begriffes*, în «Antonianum», XXXVII (1962), p. 252. W. Elert, *Redemptio ab hostibus*, în TLZ, LXXII (1947), col. 265—270, respinge ideea propusă de Deissmann pe motivul că, în dreptul sacru al antichității, răscumpărarea prin mijlocirea zeului era numai o ficțiune.

611. «Răscumpărarea» în Hristos mai e numită în Noul Testament ἀπολύτρωσις (Rom. 3, 24) și λύτρωσις (I Petru 1, 18).

(cf. 4, 1—7; 1. 13) tuturor oamenilor. Căci pronumele personal ἡμᾶς (= *pe noi*) de la începutul acestui verset îi cuprinde deopotrivă pe iudei şi pe păgîni [612]. Omenirea întreagă era sub «blestemul Legii» şi de aceea răscumpărarea operată prin jertfa lui Hristos îi cuprinde pe toţi (cum se vede din expresia ὑπὲρ ἡμῶν, din acest verset; cf. Rom. 8, 32: «...pe Fiul Său L-a dat morţii *pentru noi toţi*»). Tot astfel «noi» din v. 14 b (λάβωμεν) se extinde asupra tuturor oamenilor, iudei sau păgîni.

Spunînd că Hristos «s-a făcut pentru noi blestem», Sf. Pavel foloseşte substantivul abstract «blestem» (κατάρα) în sens metonimic, căci o persoană nu poate fi «blestem» în sensul literal al cuvîntului. Astfel de metonimii apar frecvent în Epistolele pauline: περιτομή şi ἀκροβυστία înseamnă «cei tăiaţi împrejur» şi respectiv «cei netăiaţi împrejur» sau păgînii (Gal. 2, 7, 9; Rom. 3, 30); Hristos s-a făcut pentru noi *«înţelepciune* de la Dumnezeu şi *dreptate şi sfinţire şi răscumpărare»* (I Cor. 1, 30). Este remarcabil paralelismul dintre versetul de aici şi II Cor. 5, 21: «Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi *păcat* (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν)». Aceste texte pauline, precum şi citatul veterotestamentar care urmează, arată că termenul «blestem» apare aici în locul lui «blestemat» (κατάρατος). Hristos s-a făcut pentru noi «blestemat», adică a devenit El însuşi obiect al blestemului Legii [613], în locul omenirii păcătoase.

Pentru a ilustra modul în care Hristos s-a făcut «blestem», Apostolul citează liber textul din Deut. 21, 23, după Septuaginta (cf. Num. 25, 4; Ios. 10, 26). În textul din Deuteronom este vorba de atîrnarea sau spînzurarea pe lemn a unui om vinovat de o crimă capitală, *după* execuţie: (v. 22) «De se va găsi la cineva vinovăţie vrednică de moarte şi va fi omorît şi spînzurat de copac (23), trupul lui să nu rămînă peste noapte spînzurat pe copac (sau: pe lemn), ci să-l îngropi tot în ziua aceea, *căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spînzurat pe lemn*» (în textul masoretic: «căci un blestem al lui Dumnezeu este omul spînzurat»). Sf. Pavel a înlocuit κεκατηραμένος din textul pe care-l citează cu ἐπικατάρατος, făcînd astfel mai frapantă asemănarea dintre acest text şi v. 10; el a omis apoi cuvintele ὑπὸ Θεοῦ, excluzînd astfel ideea că Hristos ar fi fost blestemat de Tatăl [614].

După textul din Deuteronom, «spînzurarea» pe lemn nu însemna un plus de suferinţă pentru cel condamnat (căci ea se făcea după execuţie), ci o dezonoare, o înjosire care se abătea asupra familiei şi pe care cel condamnat o resimţea dinainte. Pe de altă parte, textul din Deuteronom nu se referea la răstignire, căci acest mod de execuţie era necunoscut la iudei în epoca veche a istoriei lor. E sigur, însă, că la începutul erei creştine răstignirea, practicată pe scară largă şi în Iudeea, era pusă în relaţie cu porunca din Deuteronom (cf. Ioan 19, 31) [615]. Probabil că iudeii

612. Vezi, în acest sens, argumentarea lui Schlier, *op. cit.*, p. 137.

613. Cf. Burton, op. cit., p. 171.

614. J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Galatians*, în «The Jerome Biblical Commentary», ed. de R. Brown, J. A. Fitzmyer şi R. E. Murphy, vol. II, London, 1968, p. 242, scrie: «Citind Deut. 21, 23, Pavel omite în mod delicat cuvintele «de Dumnezeu» şi astfel exclude în mod clar sugestia comentatorilor de mai tîrziu că Hristos ar fi fost blestemat de Tatăl».

615. U. Holzmeister, *De Christi crucifixione quid e Deut. 21, 22 s et Gal. 3, 13 consequator*, în «Biblica», XXVII (1946), p. 22 u

neconvertiţi au fost primii care, pe temeiul textului din Deut. 21, 23, l-au prezentat pe Mîntuitorul cel răstignit ca pe un «blestem» sau ca pe un «blestemat» [616]. Două texte rabinice vorbesc în acest sens: în Talmudul babilonean (trat. Sanhedrin, 43 b) se spune că «în ziua de pregătire a Paştelui *l-au spînzurat* pe Iisus Nazarineanul...», iar textul paralel din Tosefta adaugă că «cel spînzurat este blestemul lui Dumnezeu» [617]. Fer. Ieronim mărturiseşte că şi în epoca sa textul din Deut. 21, 23 era folosit de iudei în controversa cu creştinii [618].

Sf. Pavel este de acord că Iisus Hristos, condamnat la moarte ca hulitor de Dumnezeu şi executat prin răstignirea pe cruce (sau pe lemn), a căzut sub «blestemul Legii», dar adaugă că El «s-a făcut blestem» *pentru noi* sau *în locul nostru*, deci nu pentru păcatele Sale [619]. Nu El, ci noi eram cei blestemaţi de Legea mozaică; luînd asupra Sa blestemul care apăsa asupra noastră, El a împlinit profeţia lui Isaia: «Noi îl socoteam pedepsit, bătut şi chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre» (53, 4—5).

(3, 14) Cei doi ἵνα depind de ἐξηγόρασεν (v. 13 a): Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii pentru ca «binecuvîntarea lui Avraam» şi «făgăduinţa Duhului» să fie împărtăşite tuturor neamurilor (τὰ ἔθνη), prin credinţă.

Binecuvîntarea lui Avraam este binecuvîntarea îndreptării din credinţă (cf. 3, 8—9). «Făgăduinţa Duhului» (cf. Fapte 2, 33) este o metonimie pentru «Duhul făgăduit» (în Luca 24, 49 şi Fapte 1, 4 este vorba de «făgăduinţa Tatălui» care se va împlini prin revărsarea harului Sfîntului Duh). Această făgăduinţă a venirii Duhului Sfînt a fost făcută de Dumnezeu prin profeţi (Iez. 36, 26; 37, 14; 39, 29; Ioel 2, 28). Ea a fost împlinită în Hristos Iisus.

Între binecuvîntarea lui Avraam şi făgăduinţa Duhului [620] există o relaţie strînsă. Însăşi binecuvîntarea lui Avraam era o făgăduinţă: Dumnezeu i-a promis lui Avraam că din el se va naşte un popor care va moşteni o ţară (Fac. 12, 2; 15, 5. 18 şi urm.; cf. Rom. 4, 13: «Avraam şi seminţia lui... au primit făgăduinţa că vor moşteni lumea») şi va forma o împărăţie (Fac. 17, 6: «regi se vor ridica din tine»). După Noul Testament, făgăduinţa făcută lui Avraam s-a realizat deplin numai la Cincizecime, atunci cînd Duhul Sfînt s-a revărsat în lume. De aceea, în cuvîntarea pe care a adresat-o mulţimii în ziua Pogorîrii Duhului Sfînt, Sf. Apostol Petru Îl prezintă pe Hristos ca pe un Împărat veşnic pe Care «Dumnezeu... L-a făcut Domn şi Hristos» (Fapte 2, 36), subliniind superioritatea absolută a Împăratului Hristos faţă de regele David (v. 30—

616. B. Lindars, *New Testament Apologetic*, London, 1961, p. 232—233. J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament*, p. 39—40, crede că această idee «monstruoasă» a fost elaborată de Sf. Pavel în perioada precreştină a vieţii sale. Această insultă a fost apoi încreştinată de persecutorul convertit la Hristos, prin adăugarea cuvintelor «pentru noi» sau «pentru mine» (2, 20).

617. U. Holzmeister, *art. cit.*, p. 26—27. 618. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 387—388.

619. Paradoxul mîntuirii prin «blestem» este menţionat şi în «Învăţătura celor Doisprezece Apostoli», XVI, 5: «...cei care vor stărui în credinţa lor, vor fi mîntuiţi de Însuşi Cel ce a fost supus blestemului» (*Scrierile Părinţilor Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 32).

620. Unele mss. ($\mathfrak{p}^{46}$, D*, G) precum şi Marcion, Ambroziaster s.a., au «binecuvîntarea Duhului» în loc de «făgăduinţa Duhului».

34). O apropiere similară între «făgăduința Duhului» și împărăție apare în Fapte 1, 6—8 [621].

Sfinții Părinți spun că Hristos este Împărat prin Duhul Sfînt. După Sf. Grigorie de Nissa [622], Duhul Sfînt este însăși «mărirea împărătească» a lui Hristos. Interpretînd cunoscutul text mesianic din Ps. 11, 8, același Sfînt Părinte spune că Duhul Sfînt este «Ungerea Împărăției» [623]. Așadar Hristos, urmașul prin excelență al lui Avraam (Gal. 3, 16, 19), este Împărat prin Duhul Sfînt. Prin Întrupare Duhul Sfînt intră în umanitate [624], iar la Cincizecime ia ființă împărăția spirituală a urmașilor din credință ai lui Avraam.

«Binecuvîntarea lui Avraam», care înseamnă împlinirea făgăduinței făcute de Dumnezeu lui Avraam, s-a realizat, așadar, prin venirea Duhului Sfînt. De aceea Apostolul poate să spună aici că «neamurile» au primit în Hristos atît binecuvîntarea lui Avraam, cît și făgăduința Duhului. Dar toate roadele jertfei lui Hristos (îndreptarea, binecuvîntarea, făgăduința Duhului) se primesc «prin credință». Legea mozaică și faptele ei nu mai au nici un rol. Rolul temporar pe care l-a avut Legea lui Moise în istoria mîntuirii va fi indicat de Sf. Pavel în continuare (3, 15—22).

3. Legea n-a anulat făgăduința (3, 15—18)

(15) Fraților, vorbesc în felul oamenilor ; chiar un testament întărit de către un om, nimeni nu-l strică, nici nu-i mai adaugă ceva. (16) Ori făgăduințele au fost rostite lui Avraam și urmașului său ; nu zice : și urmașilor, ca despre mai mulți ; ci ca de unul : și urmașului tău, care este Hristos. (17) Dar eu zic : Legea care a fost dată după patru sute treizeci de ani nu desființează un testament întărit de mai înainte de Dumnezeu, făcînd nelucrătoare făgăduința. (18) Căci dacă moștenirea este din Lege, nu mai este din făgăduință ; însă lui Avraam, Dumnezeu i-a dăruit (moștenirea) prin făgăduință.

Stabilind relația dintre trei evenimente : făgăduința făcută lui Avraam, promulgarea Legii lui Moise și venirea lui Hristos, această pericopă afirmă permanența făgăduinței, care este comparată cu un testament inviolabil.

(3, 15) Apostolul se adresează galatenilor cu dragoste, numindu-i «frați».

Pentru a ilustra permanența făgăduinței, el le dă un exemplu din viața curentă [625]. Expresia «vorbesc după om» sau «vorbesc în felul oamenilor» (cf. Rom. 3, 5 ; 6, 19 ; I Cor. 9, 8) reflectă maniera de vorbire a rabinilor [626].

621. După H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London, 1960, p. 181—183, relația dintre «împărăție» și «făgăduința Duhului» constă în aceea că «împărăția» înseamnă «putere împărătească», iar harul Duhului Sfînt este putere (δύναμις, ἐξουσία).
622. *Împotriva lui Apolinarie*, LIII, P.G., XLV, 1252 C.
623. *Ibidem*, LII, P.G., XLV, 1249 D—1251 A.
624. Vezi Pr. Ilie D. Moldovan, *op. cit.*, p. 105—106.
625. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 653—654, dă mai multe exemple din Epistolele pauline unde Apostolul folosește imagini sau comparații luate din viața obișnuită.
626. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, cap. XVII : *«I speak after the manner of men,»* p. 395—400.

Substantivul διαθήκη însemna, în greaca clasică, «testament» sau «dispoziţie testamentară» [627]. Acest termen apare de peste 300 de ori în Septuaginta, constituind, în majoritatea cazurilor, corespondentul ebraicului ברית (berit = *alianţă, legămînt)* [628]. În Noul Testament, διαθήκη apare în sensul său veterotestamentar (Matei 26, 28 şi loc. par.; Fapte 3, 25; 7, 8; Evr. 7, 22; 8, 6. 8—10 etc.), dar şi în sensul clasic (Gal. 3, 15; Evr. 9, 16—17) [629]. Apostolul are în vedere aici un testament sau o dispoziţie testamentară a unui om [630], ratificat după formele legale în vigoare [631]. Chiar un astfel de testament, zice el, măcar că este omenesc, totuşi, o dată ce este ratificat sau validat (κεκυρωμένη, de la κυρόω), nu poate fi anulat sau modificat. El trebuie să rămînă aşa cum l-a redactat testatorul.

Textul nu ne oferă temeiuri suficiente pentru a afirma că Apostolul face aluzie aici la unele dispoziţii legale din dreptul iudaic [632] sau din cel roman [633]. Probabil că el are în vedere practica general acceptată de oamenii de bună credinţă.

Încă în Vechiul Testament, darurile lui Dumnezeu au fost comparate cu o moştenire (Fac. 15, 7—8; 22, 17 ş.a.). Sf. Pavel a introdus această comparaţie în argumentarea sa tot în legătură cu ideea de moştenire (cf. v. 18 şi 29). E greşit, însă, a căuta în comparaţia de aici o corespondenţă perfectă între testamentul unui om şi legămîntul făgăduinţei încheiat de Dumnezeu cu Avraam. Apostolul însuşi ne atrage atenţia că vorbeşte «în felul oamenilor». Modul de a acţiona al lui Dumnezeu poate fi *ilustrat* cu imagini din viaţa omului, dar nu trebuie *dedus* din aceste imagini. E inutil, deci, să încercăm a defini legămîntul lui Dumnezeu cu Avraam plecînd de la caracteristicile dispoziţiilor testamentare omeneşti, care diferă de la o epocă la alta şi de la un popor la altul.

(3, 16) De obicei, Sf. Pavel vorbeşte despre «făgăduinţă», la singular (3, 17. 18. 22. 29; Rom. 4, 13. 14. 16. 20). Folosirea pluralului (aici şi

627. Vezi F. O. Norton, *A Lexicografical and Historical Study of* διαθήκη, *from the Earliest Times to the End of the Classical Period*, Chicago, 1908; D. J. McCarthy, *Covenant in the Old Testament; the Present State of the Inquiry*, în CBQ, XXVII (1965), p. 217—240; G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, în «The Biblical Archeologist», XVII (1954), p. 50—76.

628. Vezi Burton, *op. cit.*, Appendix XVIII: ΔΙΑΘΗΚΗ, p. 496—505.

629. Vezi F. Lohmeyer, Διαθήκη: *Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs*, Leipzig, 1913; G. Vos, *Hebrews, the Epistle of the «Diatheke»*, în «Princeton Theological Review», 1915, p. 587—632 şi 1916, p. 1—61.

630. Asupra înţelesului lui διαθήκη în acest verset, vezi J. Behm, art διαθήκη, în TWNT, II, p. 132. Unii exegeţi (Lightfoot, Burton, Duncan ş.a.) consideră că şi aici, ca aproape peste tot în Epistolele pauline, acest termen trebuie luat în sensul său veterotestamentar de legămînt între Dumnezeu şi om (berit). Dar Gal. 3, 15 se referă în mod clar la «testamentul unui om».

631. Vezi exemple din literatura clasică la Burton, *op. cit.*, p. 179 u.

632. Aşa E. Bammel, *Gottes* ΔΙΑΘΗΚΗ *(Gal. 3, 15—17) und das jüdische Rechtsdenken*, în NTS, VI (1959—1960), p. 313—319. Bammel crede că Sf. Pavel are în vedere aici instituţia juridică iudaică numită «mattanat berith», după care un testament întărit nu poate fi revocat sau schimbat; cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 549 u.

633. G. M. Taylor, *art. cit.*, p. 62 u., susţine că afirmaţia paulină se inspiră din dreptul roman, după care transferul de proprietate avea loc odată cu încheierea unei dispoziţii testamentare, astfel încît intrarea în vigoare a unui «testamentum» nu presupunea moartea testatorului (p. 65). Vezi şi A. Halmel, *Römisches Recht im Galaterbrief*, Essen, 1895.

în 3, 21 ; Rom. 9, 4) se poate explica prin faptul că «făgăduința» făcută de Dumnezeu lui Avraam (Fac. 12, 2 și urm. 7. 13. 15—16 ; 15, 4—5 ; 17, 2 ; 22, 16 și urm. ; 24, 7) cuprinde de fapt mai multe aspecte particulare : făgăduința unei seminții, a unei țări, a unui legămînt veșnic etc. [634].

În textele veterotestamentare referitoare la făgăduința făcută de Dumnezeu lui Avraam se prevede de fiecare dată că «sămînța» [635] acestuia va fi moștenitoarea binecuvîntărilor făgăduite.

Luînd în considerare două din aceste texte (Fac. 13, 15 și 17, 8), unde apare cuvîntul «seminție» la singular (în Septuaginta : καὶ τῷ σπέρματι) [636], Sf. Pavel trage concluzia că beneficiarul făgăduinței făcute lui Avraam este «unul singur», anume Hristos.

În textele din Facere la care se referă Apostolul, cuvîntul ebraic זֶרַע (= *zeraᶜ*), ca și corespondentul său grec, are de fapt un sens colectiv. Totuși, interpretarea Sfîntului Pavel nu este nejustificată. Încă în cartea Facerii se face distincție între Isaac și Ismael : deși amîndoi sînt fiii lui Avraam, totuși numai Isaac este «urmașul» său (17, 19—21 ; 21, 12). Interpretarea Apostolului are temeiuri și în exegeza rabinică. Astfel, după tîlcuirea rabinică, cuvintele «τὸ σπέρμα σου = *seminția (urmașii) ta* va pribegi» (Fac. 15, 13) înseamnă «Isaac va pribegi», termenul τὸ σπέρμα fiind considerat un singular specific. În sprijinul acestei interpretări este citat cuvîntul Scripturii : «Pentru că numai cei din Isaac se vor chema urmașii tăi» (Fac. 21, 12) [637]. Citînd mai multe astfel de exemple din scrierile rabinice, D. Daube [638] trage concluzia că exegeza Apostolului referitoare la «seminția» lui Avraam își are izvorul în interpretările din Midraș [639].

Sf. Pavel introduce, însă, un element absolut nou : el afirmă că adevăratul urmaș al lui Avraam este Hristos, unicul moștenitor al făgăduințelor. Dar Hristos unește în Sine pe toți cei ce cred în El (cf. Rom. 5, 14 ; I Cor. 15, 22. 44—45), făcîndu-i și pe ei urmași ai lui Avraam și moștenitori ai făgăduințelor făcute de Dumnezeu acestui patriarh (Gal. 3, 29). Această concepție depășește, desigur, ideea exprimată în textele din Facere la care se referă Apostolul, dar ea corespunde întru totul înțelegerii creștine a Vechiului Testament. Întreaga tradiție creștină a văzut în Isaac, urmașul lui Avraam și fiul făgăduinței, un tip sau o prefigurare a lui Hristos [640]. În Hristos s-au împlinit toate idealurile poporului ales,

634. Cf. Burton, *op. cit.*, p. 81 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 71.

635. Cu privire la «sămînța» lui Avraam în Sf. Scriptură, vezi Mario Colacci, *Il semen Abrahae alla luce del Vechio e del Nuovo Testamento*, în «Biblica», XXI (1940), p. 1—27 și L. di Fonzo, *De semine Abrahae, promissionum haerede, iuxta S. Paulum*, în VD, (1941), p. 49—58.

636. Asupra sensurilor cuvîntului σπέρμα, vezi E. de Witt Burton, *op. cit.*, Appendix XIX : ΣΠΕΡΜΑΤΙ *and* ΣΠΕΡΜΑΣΙΝ, p. 505—510.

637. *Midrash Rabbah, Genesis*, I, (ad. Fac. 15, 14), trad. de H. Freedman și M. Simon, vol. I, London, ed. a III-a, 1961, p. 373—374. În interpretarea rabinică, primesc un sens asemănător cuvintele Evei din Fac. 4, 25 : «Mi-a dat Dumnezeu *altă sămînță* (alt fiu) în locul lui Abel...» Rabinii cred că expresia «altă sămînță» este o aluzie la Mesia (*Ibidem*, p. 196).

638. *The New Testament and Rabbinic Judaism*, cap. XXI : *The Interpretation of a Genetic Singular*, p. 438—444. 639. *Ibidem*, p. 441.

640. Vezi J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, în «Biblica», XXVIII (1947), p. 363—380 ; J. E. Wood, *Issac Typology in the New Testament*, în NTS, XIV (1967—1968), p. 583—589.

în El făgăduințele au devenit realitate. Urmașii după trup ai lui Avraam care au trăit înainte de Hristos n-au avut decît nădejdea împlinirii făgăduințelor făcute de Dumnezeu marelui lor strămoș. De aceea, Apostolul poate afirma pe drept cuvînt că moștenitorul real al făgăduinței este numai Iisus Hristos și, prin el, credincioșii creștini.

(3, 17) Versetul 17 exprimă concluzia comparației din v. 15 : nimeni nu poate anula sau modifica «testamentul întărit» al unui om ; dar făgăduința făcută lui Avraam este un testament dumnezeiesc ; deci, cu atît mai mult, această făgăduință nu poate fi anulată sau modificată [641].

Sf. Pavel arată că de la rostirea făgăduinței către Avraam și pînă la promulgarea Legii mozaice a trecut vreme îndelungată, timp în care făgăduința a putut fi lucrătoare fără ajutorul Legii. Pe baza textului din Ieș. 12, 40—41, el afirmă că Legea a fost promulgată numai la 430 de ani după făgăduință. Această cifră de 430 de ani pune însă o problemă, deoarece, după Fac. 15, 13, Dumnezeu a prezis lui Avraam că urmașii săi vor fi robi în Egipt vreme de 400 de ani. Pentru a armoniza cele două texte, traducătorii Septuagintei au adăugat în textul din Ieș. 12, 40 cuvintele καὶ ἐν γῇ Χαναάν («și în pămîntul Canaanului»), obținîndu-se astfel următoarea variantă : «Timpul cît au stat fiii lui Israel în Egipt *și în pămîntul Canaanului* a fost de patru sute treizeci de ani». Iosif Flaviu [642] citează această variantă. De asemenea, rabinii au acceptat soluția propusă de traducătorii Septuagintei, considerînd că Dumnezeu a prezis numai 400 de ani de pribegie pentru urmașii lui Avraam (în această perioadă de 400 de ani fiind cuprins și timpul de pribegie al lui Isaac și Iacov în Canaan), surplusul de 30 de ani reprezentînd perioada de timp care a trecut de la încheierea legămîntului lui Dumnezeu cu Avraam pînă la nașterea lui Isaac [643]. Probabil că Sf. Pavel adoptă aici cronologia rabinică [644].

Validitatea permanentă și imuabilă a făgăduinței se întemeiază pe suveranitatea absolută a lui Dumnezeu asupra istoriei poporului ales. Legea n-a putut să anuleze făgăduința, căci Dumnezeu nu se poate contrazice pe Sine Însuși. Rolul Legii era cu totul altul decît acela de a desființa făgăduința, cum va arăta mai departe Apostolul (3, 19 și urm.).

(3, 18) Acest verset introduce o nouă noțiune : aceea de moștenire (κληρονομία) [645]. Moștenirea este obiectul făgăduinței. Dumnezeu i-a făgăduit lui Avraam și seminției sale că vor primi țara Canaanului drept moștenire (Fac. 13, 15 ; 15, 7 ; 17, 8 ; cf. Rom. 4, 13 și urm.). În Noul Testament, concepția despre «moștenire» dobîndește o nouă perspectivă : moștenirea se referă aici la mîntuirea veșnică făgăduită de Dumnezeu patriarhilor, împlinită în Iisus Hristos și descoperită neamurilor prin propovăduirea Evangheliei (Fapte 20, 32 ; I Cor. 6, 9—10 ; 15, 50 ; Gal. 5, 21 ; Efes. 5, 5 ; Col. 3, 24 etc.). Ideea despre moștenire are în creștinism

641. După E. Bammel, *art. cit.*, p. 313, verbele pe care le folosește Apostolul în v. 15—17 (κυρόω, ἀθετέω, ἐπιδιατάσσω, ἀκυρόω, καταργέω) aparțin limbajului juridic al epocii.
642. *Antichități iudaice*, II, XV, 2 ; ed. citată, p. 83.
643. *Midrash Rabbah, Genesis*, I (ad. Fac. 15, 14), trad. cit., vol. I, ed. a III-a, p. 373—374.
644. D. Daube, *op. cit.*, p. 441.
645. Cu privire la «moștenitor» și «moștenire», vezi J. Herrmann și W. Foerster, art. κληρονόμος, κληρονομία, în TWNT, III, p. 766—786.

un pronunţat caracter eshatologic: credincioşii creştini sînt deja fii şi deci moştenitori (4, 1—7), ei au primit darul Duhului Sfînt, care este arvuna bunătăţilor viitoare, dar moştenirea continuă să fie obiect al nădejdii lor. Ei aşteaptă încă intrarea deplină în posesiunea moştenirii făgăduită de Dumnezeu (Matei 25, 34) [646].

Ţinta vieţii creştine este dobîndirea «moştenirii», cîştigarea mîntuirii celei veşnice. Este firesc, aşadar, ca credincioşii să caute calea cea mai sigură pentru atingerea acestei ţinte supreme. Or tocmai în acest punct exista o deosebire esenţială între doctrina paulină şi cea iudaizantă. Iudaizanţii învăţau că moştenirea este condiţionată de împlinirea Legii mozaice, în timp ce Apostolul neamurilor neagă Legii mozaice orice rol în dobîndirea făgăduinţei. Moştenirea, zice Apostolul, nu se poate obţine cu titlu dublu, căci «faptele Legii» ar anula prerogativele făgăduinţei; faptele Legii reclamă moştenirea ca pe un drept, pe cînd făgăduinţa asigură moştenirea ca pe o favoare sau un dar din partea lui Dumnezeu (cf. Rom. 4, 4—5).

Pentru a-şi susţine poziţia, Sf. Pavel face din nou apel la istoria lui Avraam, care a primit moştenirea prin făgăduinţă, ca pe un dar (κεχάρισται) [647]. Deoarece nu pot exista două căi diferite pentru a ajunge la posesiunea moştenirii, înseamnă că moştenirea este din făgăduinţă, iar nu din Lege (cf. Rom. 4, 14).

C.

LEGEA MOZAICĂ — PEDAGOG SPRE HRISTOS (3, 19—29)

Dacă moştenirea nu este din Lege, se pune în mod firesc întrebarea: care a fost rolul Legii mozaice în istoria mîntuirii? (v. 19). Sf. Pavel arată că Legea a avut într-adevăr un rol «înainte de venirea credinţei» (v. 23), anume rolul de «pedagog spre Hristos» (v. 24). Acest rol a fost provizoriu (v. 19 şi 25). «Adăugarea» Legii (v. 19) n-a pus în umbră valoarea permanentă a făgăduinţei. Faţă de făgăduinţă, Legea a avut întotdeauna un rol subordonat.

Prin «venirea credinţei», misiunea Legii s-a încheiat. Ea nu mai constituie un zid de despărţire între iudei şi păgîni. Toţi oamenii sînt una în Hristos (v. 28), prin credinţă şi prin Taina Sfîntului Botez (v. 26—27).

1. «Ce este Legea?» (3, 19—22)

(19) Deci, ce este Legea? Ea a fost adăugată din pricina călcărilor de lege, pînă la venirea Urmaşului Căruia i-a fost făcută făgăduinţa, fiind rînduită prin îngeri, în mîna unui mijlocitor. (20) Însă nu există

646. Asupra caracterului eshatologic şi universalist al «moştenirii», vezi *Ibidem*, p. 783—785 şi J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, 1956, p. 3u.

647. Verbul χαρίζομαι înseamnă *a da ceva cuiva, a face o favoare cuiva, a fi binevoitor*. În LXX, acest verb apare mai ales cu sensul de *a dă cu plăcere, a dărui* (Est. 8, 7; Is. Si. 12, 3; II Mac. 3, 31. 33; 4, 32 ş.a.). În Noul Testament, verbul apare fie cu sensul de *a ierta* (II Cor. 2, 7. 10; 12, 13; Ef. 4, 32; Col. 2, 13; 3, 13), fie cu sensul de *a dărui* (Lc. 7, 21. 42. 43; Fapte 27, 24; Rom. 8, 32; I Cor. 2, 12; Fil. 1, 29; 2, 9; Filim. 22). Vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 149, n. 3.

mijlocitor al unuia singur, iar Dumnezeu este unul. (21) Este deci Legea împotriva făgăduințelor lui Dumnezeu? Să nu fie! Căci dacă s-ar fi dat o Lege în stare să dea viață, atunci dreptatea ar veni, într-adevăr, din Lege; (22) dar de fapt Scriptura a închis toate sub păcat, pentru ca făgăduința să se dea celor ce cred din credința în Iisus Hristos.

(3, 19) «Ce este Legea?» [648] — întreabă Apostolul.

Înainte de a analiza răspunsul paulin la această întrebare, trebuie să precizăm ce înțelege aici Sf. Pavel prin Lege. Sfinții Părinți au făcut deosebire între legea morală (Decalogul) și legea ceremonială a Vechiului Testament. După Sf. Irineu, Dumnezeu Însuși a promulgat Decalogul și l-a autorizat pe Moise să dea restul Legii după ce poporul lui Israel a căzut în idololatrie. El își întemeiază această afirmație pe cuvintele lui Moise din Deut. 4, 14: «În vremea aceea mi-a poruncit Domnul să vă învăț poruncile și legile Lui» [649]. Într-adevăr, prescripțiile care apar în Pentateuh înainte de episodul închinării la vițelul de aur (Ieș. 32) cuprindeau numai Decalogul (Ieș. 20, 1—17) și ceea ce se poate numi Codul Legămîntului (Ieș. 20, 22—23, 19). Numai după căderea israeliților în idololatrie au fost rînduite prescripțiile minuțioase din Levitic. Probabil că prin Legea «adăugată din pricina călcărilor de lege», Sf. Pavel înțelege mai ales prescripțiile adăugate după căderea în idololatrie. Or tocmai aceste prescripții ulterioare au dat mozaismului marca sa specifică, separîndu-i pe israeliți de celelalte popoare [650].

Răspunsul paulin la întrebarea de la începutul versetului cuprinde patru afirmații:

a) Legea «a fost adăugată» numai după 430 de ani de la rostirea făgăduinței (3, 17).

b) Această «interpolație» [651] adăugată făgăduinței a fost îngăduită de Dumnezeu «din pricina călcărilor de lege». Rolul Legii era de a preveni și de a pedepsi păcatul. Sf. Ioan Gură de Aur scrie că Legea lui Moise era ca o zăbală între dinții israeliților, ea avînd rolul de a-i înfrîna de la păcat [652]. Legea a ținut trează conștiința păcatului (cf. Rom. 3, 20) [653], pregătindu-i pe supușii ei în vederea mîntuirii mesianice (cf. 3, 24). Nu i se poate însă atribui Legii un rol pe care niciodată nu l-a avut, anume acela de a conferi îndreptarea înaintea lui Dumnezeu.

c) Domnia Legii a fost limitată de Dumnezeu la o perioadă de timp bine determinată: de la Moise pînă la Hristos. Mîntuitorul Iisus Hristos este «Urmașul Căruia I s-a făcut făgăduința» (cf. v. 16). Legea este ab-

648. Unele mss (p^{46}, G) precum și Sf. Irineu și Ambroziaster au aici: «Deci, ce este Legea faptelor (ὁ νόμος τῶν πράξεων)?»

649. Sf. Irineu, *Contra haereses*, IV, XV, 1—2, P.G., VII, 1012—1014; la fel, Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, ed. cit., vol. I, p. 30—31 și Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 474 A.

650. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 292; A. Viard, *op. cit.*, p. 76.

651. H. Schlier, *op. cit.*, p. 152.

652. *Op. cit.*, P.G., LXI, 654 C; la fel, Fer. Augustin, *In Ioannis Evangelium*, X, 2, P.L., XXXV, 1468 D.

653. Filon din Alexandria, *De specialibus legibus*, I, 193, introducere, traducere și note de Suzanne Daniel (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 24), Paris, 1975, p. 124—125, vorbește și el despre acest rol al legii ceremoniale și mai ales al jertfelor de ispășire a păcatelor.

sentă atît la începutul istoriei mîntuirii, cît și la împlinirea ultimă a acestei istorii.

Iudaismul afirma veșnicia și imutabilitatea Legii. Identificînd Legea cu înțelepciunea, Isus Sirah scrie : «Mai înainte de veac, din început m-a zidit și pînă în veac nu mă voi sfîrși» (24, 9). După Apocalipsa lui Baruh, «Legea rămîne în veac» (4, 1 ; cf. 48, 7 ; 77, 15 ; Înțel. Sol. 18, 4 ; IV Ezdra 9, 37). Iosif Flaviu *(Contra lui Apion* II, 38) vorbește de «Legea noastră nemuritoare» (cf. Filon din Alexandria, *Viața lui Moise*, II, 3, 14), iar rabinii afirmă că prin Lege s-a creat lumea (Pirke Abot, III, 14 ; Midraș Rabbah, Fac. 1, 1) [654]. În literatura rabinică găsim totuși afirmații care lasă să se întrevadă ideea că Mesia va aduce în lume o nouă înțelegere a Legii lui Moise [655].

d) Dacă făgăduința a fost dată lui Avraam în mod direct, de către Dumnezeu, Legea «a fost rînduită prin îngeri, în mîna unui mijlocitor».

În Vechiul Testament se arată că promulgarea Legii pe Muntele Sinai a fost însoțită de fenomene extraordinare (Ieș. 19, 9 și urm. ; 24, 15 și urm. ; Deut. 4, 11 ; 5, 22 și urm. etc.), pe care literatura iudaică apocrifă și scrierile rabinice le atribuie prezenței îngerilor (Jubil. 2, 2 și urm. ; Cartea Etiopiană a lui Enoh 60, 11 și urm. ; Midraș Rabbah, Ieș. 29 ; Num. 11 etc.) [656]. Iosif Flaviu *(Ant. iudaice*, XV, V, 3) atribuie lui Irod cel Mare următoarele cuvinte : «Noi am învățat cele mai bune învățături și legile noastre cele mai sfinte prin îngeri de la Dumnezeu». Această idee își are originea, desigur, în textul din Deut. 33, 2, după care Legea a fost dată în *prezența* îngerilor.

După Noul Testament, Legea este «cuvîntul grăit prin îngeri» (Evr. 2, 2), deoarece pe Muntele Sinai lui Moise i-a vorbit un înger (Fapte 7, 38). De aceea, Sf. Ștefan spune iudeilor : «Voi, care ați primit Legea întru rînduieli de la îngeri...» (Fapte 7, 53).

Dacă pentru evrei prezența îngerilor la promulgarea Legii era un semn al eminenței acesteia, pentru Sf. Pavel, faptul că Legea a fost dată prin îngeri îi dovedește inferioritatea. Legea — zice el — n-a fost dată direct de Dumnezeu, ca făgăduința.

Expresia ἐν χειρὶ μεσίτου (=*în mîna unui mijlocitor*) este o aluzie clară la rolul lui Moise în promulgarea Legii (cf. Lev. 26, 46 : ἐν χειρὶ Μωυσῆ ; Num. 4, 47 etc.) [657]. Deoarece în Noul Testament titlul de «mijlocitor» este dat lui Hristos (I Tim. 2, 5 ; Evr. 8, 6 ; 9, 15 ; 12, 24), Origen [658] a crezut că μεσίτης de aici este Hristos. Această interpretare a fost urmată de Sf. Ioan Gură de Aur [659], Ambroziaster [660] și Fer. Ieronim [661],

654. Vezi și alte exemple din literatura rabinică la H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 244—246.

655. W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or in the Age to Come* (JBL, Monogr. ser., VII), Philadelphia, 1952.

656. Cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 156—158 ; referințe suplimentare la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. II, p. 354 și vol. III, p. 554.

657. Despre rolul de mijlocitor al lui Moise vorbesc și apocrifele Vechiului Testament (*Înălțarea lui Moise*, 1, 14 ; *Testamentul celor doisprezece patriarhi*): *Dan*, 6, 2 ; *Levi*, 5) și scrierile rabinice ; cf. J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, p. 82 urm., 242 urm.

658. Într-un fragment păstrat în *Apologia lui Origen către Pamfil*, trad. de Rufin, P.G. XVII, 589. 659. *Op. cit.*, P.G., LXI, 654—655.

660. *Op. cit.*, P.L., XVII, 356—357. 661. *Op. cit.*, P.L. XXVI, 392—393.

Dar Sf. Vasile cel Mare arată că în Gal. 3, 19 este vorba «în mod vădit de Moise», adăugînd precizarea că «Moise prefigura, în slujirea Legii, pe Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni» [662].

Moise, zice Apostolul, este mijlocitorul unor mijlocitori. Ca să ajungă de la Dumnezeu la israeliţi, Legea a trecut pe la îngeri şi prin mîinile lui Moise. Iată încă o dovadă a inferiorităţii Legii faţă de făgăduinţă [663].

(3, 20) Cele două părţi ale acestui verset, luate separat, exprimă două adevăruri general acceptate:

— însuşi conceptul de mijlocitor implică existenţa a două părţi, care pot fi două persoane sau două colectivităţi sau o persoană şi o colectivitate;

— Dumnezeu este unic.

Însă în contextul de aici este foarte greu de determinat sensul exact al exprimării Apostolului [664]. După Lagrange [665], acest verset ar fi primit 430 de interpretări diferite. O bibliografie foarte bogată [666] mărturiseşte efortul depus pentru a discerne în mod exact înţelesul acestui verset.

Probabil că în versetul 20 sînt enunţate cele două premise ale unui silogism [667], a cărui concluzie rămîne neexprimată:

— Mijlocitorul nu e al unuia singur.

— Dar Dumnezeu este unul.

Din aceste două premise şi pe baza contextului se poate trage următoarea concluzie: Moise n-a primit Legea de la Dumnezeu (Care e unul), ci de la îngeri (care sînt mai mulţi); sau: la promulgarea Legii, Moise n-a fost mijlocitorul lui Dumnezeu, ci al îngerilor [668].

662. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, XIV, 33 (în col. «Sources chrétiennes», trad. de B. Pruche, Paris, 1947, p. 165); la fel, Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 481.

663. După P. Démann, *Moïse et la Loi dans la pensée de Saint Paul*, în «Cahiers Sioniens», VIII (1954), p. 197, Sf. Pavel ar fi făcut această aluzie la mijlocirea lui Moise pentru a arăta că Legea mozaică este un contract bilateral. Contextul arată, însă, că intenţia Sf. Pavel este de a sublinia inferioritatea Legii mozaice faţă de făgăduinţă.

664. Acest verset li s-a părut întotdeauna comentatorilor a fi foarte greu de explicat. Dom Calmet (*Epîtres de S. Paul*, vol. II, Paris, 1716, p. 41) scrie cu privire la Gal. 3, 20: «Acest text este unul dintre cele mai obscure din Epistolele pauline. Pot spune că nu găsesc nimic care să mă satisfacă asupra acestui verset».

665. *Op. cit.*, p. 84. H. Schlier (*op. cit.*, p. 161, n. 2) scrie: «Winer a socotit în 1821 mai mult de 250 de interpretări, Vilmar vorbeşte de peste 400, Lightfoot şi Ramsay socotesc între 250—300, Schäfer, Fricke şi Duncan ştiu de peste 300, Hauser vorbeşte de circa 400, Oepke şi Jowett au auzit de 430. Dar aceste date se întemeiază mai mult pe zvonuri decît pe verificări».

666. În afară de comentarii, menţionăm următoarele lucrări: W. Siebert, *Exegetisch-theologische Studie über Gal. 3, 20 und 4, 4*, în «Neue kirchliche Zeitschrift», XV (1904), p. 599—733; A. Stegmann, Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, *Gal. 3, 20*, în «Biblische Zeitschrift», XXII (1934), p. 30—42; R. Bring, *Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu Gal. 3, 20*, în «Kerygma und Dogma», XII (1966), p. 292—309; M. F. Lacan, *Le Dieu unique et son médiateur, Galates 3, 20*, în «L'homme devant Dieu — Mélanges offerts au Père H. de Lubac», vol. I, Paris, 1964, p. 113—125; U. Mauser, *Galater 3, 20: Die Universalität des Heils*, în NTS, XIII (1966—1967), p. 258—270.

667. A. Stegmann, *art. cit.*, p. 35; Mussner, *op. cit.*, p. 249; cf. Burton, *op. cit.*, p. 191—192.

668. Genitivul singular ἑνός (= *al unuia*) din acest verset este în opoziţie cu pluralul ἀγγέλων (v. 19); prepoziţia δέ de la începutul versetului are, deci, sens adversativ. H. Schlier, *op. cit.*, p. 161—162, interpretează v. 20 în lumina unui text din scrie-

Calitatea lui Moise de mijlocitor al Legii, calitate general acceptată, atît în iudaism [669] cît și în creștinism (cf. Evr. 8, 5—6 ; 9, 15 ; 12, 21. 24), este pentru Sf. Pavel o dovadă a afirmației din versetul precedent că Legea a fost rînduită prin îngeri [670]. Or, acest fapt este un semn al inferiorității Legii față de făgăduință [671].

De notat că deși Sf. Pavel atribuie îngerilor promulgarea Legii, el nu neagă că autorul ei este Dumnezeu. Sf. Scriptură afirmă clar că Dumnezeu este autorul Legii (Ieș. 31, 18 ; 32, 16 ; Deut. 9, 10) și însuși Apostolul neamurilor o numește cuvîntul lui Dumnezeu (Rom. 3, 2) și «Legea lui Dumnezeu» (Rom. 7, 22. 25). Spunînd că Moise, la promulgarea Legii, n-a fost mijlocitorul lui Dumnezeu, ci al îngerilor, Sf. Pavel este conștient de faptul că argumentarea sa poate duce la concluzii radicale. De aceea, în versetul următor, el îi previne pe cititori împotriva unor astfel de concluzii, arătînd că Legea și făgăduința nu se exclud, rolul lor fiind perfect armonizat în istoria mîntuirii.

(3, 21) Legea și făgăduința au același autor, pe Dumnezeu. Ele nu pot fi, deci, în contradicție. Numai că ele nu stau pe aceeași treaptă valorică.

Legea lui Moise, ca orice lege, avea o funcțiune limitată. O lege omenească, de pildă, nu are a decide dacă un om trebuie, sau nu, să fie iertat, ci numai dacă el este, sau nu, vinovat. Iar dacă acest om este vinovat și trebuie să moară, nu legea este aceea care-i poate dărui viața. Tot așa a fost și Legea mozaică : ea putea numai să constate că omul este păcătos ; rolul ei era acela de a defini și de a vădi răul în toată monstruozitatea lui.

Israeliții evlavioși credeau că păzirea Legii asigură viața, în timp ce moartea este pedeapsa pentru călcarea ei (Deut. 30, 15—20 ; Ps. 1, 2—3 ; 118, 174 și urm.). Sf. Pavel însuși a căutat viața în faptele Legii, ca

rile de la Qumran : «Și nu este mijlocitor (al celor sfinți ai Tăi)... un înger vestitor... Și ei se vor întoarce după slăvitul Tău cuvînt» (1QH VI, 13—14). Acest imn afirmă că membrii comunității de la Qumran primesc cuvîntul lui Dumnezeu în mod direct, fără mijlocitor și că răspunsul lor la acest cuvînt este, de asemenea, nemijlocit (cf. 1QH III, 22—23).

669. Vezi nota 657.

670. După T. Zahn, *op. cit.*, ad loc., B. Weiss, *Die paulinischen Briefen und der Hebräerbrief im berichtigten Text*, Leipzig, 1896, ad loc. ș.a., Moise a fost într-adevăr reprezentantul unei mulțimi, dar nu al îngerilor, ci al israeliților. După R. Bring (*art. cit.*), Moise n-a fost mijlocitorul unuia singur în sensul că el n-a fost mijlocitorul unui singur popor (Israel), ci al tuturor oamenilor (deci și al păgînilor). Faptul că Legea a fost dată prin îngeri indică, după Bring, nu inferioritatea, ci sfințenia ei (p. 298—299). Acest autor propune următoarea parafrazare a v. 20 : «Mijlocitorul nu este al unuia (ci al mai multora)», adică nu numai al lui Israel, ci al tuturor oamenilor. «Dumnezeu, însă, este unul», adică El nu este numai Dumnezeul israeliților, ci al tuturor (p. 308—309). După această interpretare, cuvintele ἑνὸς și εἷς nu se referă amîndouă la Dumnezeu : primul se referă la poporul lui Israel (un singur popor), iar al doilea afirmă unicitatea lui Dumnezeu (p. 300). Slăbiciunea acestor interpretări este evidentă.

671. Unii exegeți (Sieffert, Lightfoot, Lagrange ș.a.) cred că intenția Apostolului este de a afirma că prezența unui mijlocitor presupune două părți contractante. Legea ar fi înfățișată astfel ca un contract între Dumnezeu și poporul lui Israel. Inferioritatea Legii rezultă, după acești autori, din însăși prezența părții umane la încheierea acestui contract. Dar această interpretare introduce o idee străină contextului ; nicăieri în Epistola către Galateni, Legea nu este prezentată ca un contract între Dumnezeu și poporul Său.

să afle că de fapt ea este aducătoare de moarte (Rom. 7, 10—11). De aceea, el vorbeşte despre neputinţa Legii (Rom. 8, 3).

Fraza condiţională ireală (ipotetică) din v. 21b exclude orice posibilitate de a obţine dreptatea prin supunerea faţă de Lege: «Căci dacă s-ar fi dat o lege care să poată da viaţă, atunci dreptatea ar veni, într-adevăr, din Lege». Dacă s-ar fi dat o astfel de lege (νόμος ὁ δυνάμενος are sens general)[672], alta decît Legea lui Moise, care să fie dătătoare de viaţă (ζωοποιῆσαι)[673], atunci dreptatea ar fi venit din această lege, fără să mai fie nevoie de făgăduinţă. Dar însăşi existenţa făgăduinţei dovedeşte insuficienţa şi neputinţa Legii mozaice.

După cum păcatul şi moartea sînt nedespărţite (cf. Rom. 5, 21; 6, 23; I Cor. 15, 56), tot astfel dreptatea (îndreptarea) şi viaţa se află în cea mai strînsă legătură. Viaţa este consecinţa dreptăţii. Este vorba de viaţa veşnică, identificată de Apostol cu moştenirea făgăduinţei (v. 18), care însă este nedespărţită de viaţa actuală a celor ce sînt «vii pentru Dumnezeu în Iisus Hristos» (Rom. 6, 11).

(3, 22) Nu numai că Legea nu avea putere să dea viaţă, ci dimpotrivă (ἀλλά are sens adversativ)[674], ea «a închis toate sub păcat».

Verbul συγκλείω apare adeseori în Septuaginta, fiind de obicei corespondentul ebraicului סגר (= *sagar*), care, la forma hifil, înseamnă «a închide», «a încuia» (Lev. 13, 5. 11. 21. 26; Iov 11, 10 etc.). În Noul Testament, acest verb apare numai de trei ori (Gal. 3, 22. 23; Rom. 11, 32)[675].

Cînd Sf. Pavel foloseşte termenul ἡ γραφή, el are în vedere, de obicei, un text din Vechiul Testament (Gal. 3, 8; Rom. 4, 3; 9, 17; 10, 11; 11, 2). Aici însă «Scriptura» este considerată ca un tot dominat de Lege; rolul istoric al Vechiului Testament este asimilat rolului Legii (cf. Rom. 3, 19). Este vorba, bineînţeles, numai despre una din funcţiunile Scripturii în istoria mîntuirii[676]. Căci tot Scriptura vorbeşte şi despre făgăduinţele făcute de Dumnezeu lui Avraam.

În textul paralel din Rom. 11, 32, acţiunea pusă aici pe seama Scripturii este atribuită lui Dumnezeu: «Căci Dumnezeu i-a închis pe toţi în neascultare (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν), pentru ca pe toţi să-i miluiască».

Ideea că toţi oamenii sînt păcătoşi apare încă în Vechiul Testament (Ps. 13, 1—3; 142, 2; Ecles. 7, 20 etc.), precum şi în apocrifele iudaice (IV Ezdra 3, 21; 7, 46. 68; 8, 17 etc.) şi în scrierile rabinice (Midr. Rabbah, Lev. 14; Qoh., 1, 8; Mişna, trat. Sanhedrin 101a ş.a.)[677]. Sf. Pavel vorbeşte pe larg despre universalitatea păcatului (Rom. 1, 21 şi urm.; 2, 17 şi urm.; 3, 9 şi urm. 22; 5, 12 şi urm.).

672. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 149; Burton, *op. cit.*, p. 193—194.

673. În LXX, acest verb are sensul de *a da viaţă* (Neem. 9, 6; II Regi 5, 7), *a rămîne în viaţă* (Jud. 21, 14; Ps. 71, 20). În Noul Testament el înseamnă *a da viaţă*, *a germina* (I Cor. 15, 36), *a aduce la viaţă* (Rom. 8, 11; I Cor. 15, 22), *a da viaţă spirituală* (Ioan 6, 33; II Cor. 3, 6). În Epistolele pauline, acest verb are uneori sens eshatologic, fiind aproape echivalent cu verbul «a învia», la forma activă (Rom. 8, 11; I Cor. 15, 22). Vezi R. Bultmann, art. ζωοποιέω, în TWNT, II, p. 877.

674. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 149.

675. Vezi O. Michel, art. συγκλείω, în TWNT, VII, p. 744—747.

676. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 76; cf. A. Viard, *op. cit.*, p. 79.

677. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 166 u., 815 u.; vol. III, p. 156.

Nu numai oamenii, iudei şi păgîni (Rom. 11, 32 : τούς πάντας), ci întreaga creaţie (τὰ πάντα, la neutru) a fost cuprinsă de puterea păcatului (cf. Ioan 17, 10 ; Efes. 1, 10 ; Col. 1, 20). Dumnezeu (sau : Scriptura) a închis toate «sub păcat» (Gal. 3, 22) sau «în neascultare» (Rom. 11, 32). «Sub păcat» înseamnă «sub puterea păcatului» (Rom. 7, 14 ; cf. 6, 14. 15). Legea mozaică a vădit păcatul tuturor şi l-a calificat ca atare, încît toţi au căzut sub blestemul Legii (3, 10). Dar în această funcţiune, Legea sau «Scriptura» a fost martorul şi instrumentul lui Dumnezeu în realizarea planului Său de mîntuire [678], cum arată partea a doua a versetului : «...pentru ca făgăduinţa să se dea celor ce cred din credinţa în Iisus Hristos» (Rom. 11, 32 b : «pentru ca pe toţi să-i miluiască»).

«Făgăduinţa» este «făgăduinţa Duhului» (3, 14) prin care se ajunge la moştenire (3, 18). Ţinîndu-i pe toţi oamenii sub greutatea păcatului sancţionat de Lege, Dumnezeu nu avea alt scop decît acela de a-i milui pe toţi, de a le dărui (δοθῇ) binecuvîntările făgăduinţei. «Darul» făgăduinţei este îndreptarea şi consecinţa acesteia, viaţa veşnică. Acest dar se obţine prin credinţa în Iisus Hristos [679], adică prin credinţa creştină. Apostolul adaugă că făgăduinţa este destinată «celor ce cred», pentru a sublinia rolul credinţei de mijlocitoare a îndreptării.

2. «Venirea credinţei» (3, 23—29)

(23) Înainte de venirea credinţei, eram păziţi sub Lege, fiind închişi pentru credinţa care avea să se descopere, (24) încît Legea s-a făcut pentru noi călăuză spre Hristos, ca să ne îndreptăm din credinţă. (25) Iar dacă a venit credinţa, nu mai sîntem sub călăuză. (26) Căci voi toţi sînteţi fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus ; (27) cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat. (28) Nu mai este iudeu, nici elin ; nu mai este rob, nici liber ; nu mai este parte bărbătească şi parte parte femeiască ; căci voi toţi una sînteţi în Hristos Iisus. (29) Iar dacă sînteţi ai lui Hristos, atunci sînteţi urmaşii (seminţia) lui Avraam, moştenitori după făgăduinţă.

(3, 23) Din acest verset se vede limpede că Sf. Pavel priveşte lucrurile din perspectivă istorică : pentru el, istoria este împărţită în două de evenimentul crucial al venirii lui Hristos [680].

Vorbind de «venirea credinţei», Apostolul nu are în vedere credinţa în general, ci credinţa creştină sau credinţa în Iisus Hristos (v. 22). «Venirea credinţei» corespunde din punct de vedere temporal cu venirea lui Hristos.

678. În felul acesta, Sf. Pavel poate să împace atitudinea sa negativă faţă de «legalism» cu originea dumnezeiască a Legii. El nu neagă rolul pozitiv al Legii, nici originea ei divină, cum va face mai tîrziu ereticul Marcion (cf. S. Irineu, *Contra haereses*, I, XXVII, 2 ; P.G., VII, 688).

679. Ἰησοῦ Χριστοῦ este, ca întotdeauna după πίστις, un genitiv al obiectului.

680. H. Schlier, *op. cit.*, p. 166, n. 2, arată că, pentru Sf. Pavel, opera de mîntuire a lui Hristos se plasează în cadrul unui şir de evenimente istorice (şi de personaje istorice) : Adam, Avraam, Moise, Hristos, Antihrist sînt personaje istorice. Iisus Hristos nu este însă ca oricare dintre aceste personaje istorice, iar «timpul» Său nu este o perioadă trecătoare. Cine trăieşte în «timpul» lui Hristos, trăieşte în centrul istoriei,

«Noi» din acest verset (cf. 3, 10—14) se extinde asupra tuturor oamenilor (cf. v. 22 : τὰ πάντα)[681].

Rolul Legii mozaice este indicat prin două verbe : ἐφρουρούμεθα (= *eram păziţi*)[682] şi συγκλειόμενοι (= *fiind închişi*)[683]. Părerile exegeţilor diferă în ce priveşte caracterul funcţiunii de paznic a Legii mozaice. Iudeii credeau, desigur, că Legea este pentru ei un paznic şi un zid de apărare împotriva păcatului[684]. Dar Sf. Pavel arată că Legea n-a fost în stare să-i apere pe supuşii ei de puterea păcatului (Rom. 3, 9). Unii exegeţi au acceptat interpretarea propusă de Fer. Ieronim[685], după care Legea ar fi fost, în concepţia paulină, o închisoare sau o casă a robiei. Sf. Ioan Gură de Aur[686] explică v. 23 în sensul că Legea exercita o pază protectoare, înfrînîndu-i pe supuşii ei de la păcat prin frică. Probabil că Sf. Pavel are în vedere ambele sensuri. Legea a avut un rol negativ (Rom. 5, 20), determinat de neputinţa ei cronică de a aduce îndreptarea ; dar ea a avut şi un rol pozitiv, care constă în funcţiunea ei pedagogică de pregătire a omenirii pentru venirea lui Hristos (v. 24).

Sf. Pavel arată că paza exercitată de Lege viza credinţa : «fiind închişi spre (sau : pentru ; εἰς indică scopul)[687] credinţa care avea să se descopere» (v. 23b)[688]. «Credinţa» este viitoare (cum arată participiul μέλλουσαν) în raport cu trecutul «eram păziţi» ; în momentul scrierii Epistolei, Apostolul putea vorbi de venirea credinţei ca despre un eveniment care a avut loc în trecut.

Verbul ἀποκαλύπτω (cf. 1, 12. 16), la forma pasivă, este apropriat eshatologiei. Pentru Sf. Pavel, «πίστις este numele unei noi ere»[689], a cărei lumină contrastează cu întunericul de închisoare al regimului Legii mozaice.

(3, 24) Sf. Pavel compară funcţiunea Legii mozaice cu cea a unui «pedagog» din antichitate. În lumea greco-romană, παιδαγωγός nu era totuna cu διδάσκαλος. Pedagogul antic era de cele mai multe ori un sclav care exercita rolul de paznic şi supraveghetor al copilului minor (între 6 — 16 ani).

Iată un text ilustrativ din unul dintre dialogurile lui Platon : «Eşti lăsat să te conduci singur sau nu ţi se permite acest lucru? — Cum, zice el, mi s-ar permite aceasta ? — Cineva are, deci, stăpînire asupra ta ? — Pedagogul, zice el. — E acesta un sclav ? — Dar ce altceva, e sclavul nostru ! — E curios, zic eu, că fiind liber eşti comandat de un sclav. Dar

681. Aşa Bonnard, *op. cit.*, p. 75 ; Mussner, *op. cit.*, p. 256, n. 61 ş.a. După Duncan, *op. cit.*, p. 120, «prin folosirea persoanei întîi («noi») în acest verset şi în cel următor, Pavel trasează antecedentele religiei creştine în istoria lui Israel».

682. Verbul φρόυρεῖν sugerează ideea unei paze protectoare (cf. II Cor. 11, 32 ; Fil. 4, 7 ; I Petru 1, 5) ; alături de συγκλειόμενοι, el are însă sensul de pază restrictivă (cf. Înţel. Sol. 17, 15). Vezi Burton, *op. cit.*, p. 199 ; Schlier, *op. cit.*, p. 167, n. 1.

683. Pentru sensul acestui verb, vezi comentariul nostru ad 3, 22. Participiul prezent de aici are «sens continuu» (Burton, *op. cit.*, p. 199) ; Sf. Pavel se gîndeşte probabil la o înmulţire constantă a numărului celor «închişi» sub Lege în epoca de aşteptare a credinţei (J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 151).

684. Vezi exemple din literatura rabinică la H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 588. 685. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 393 C. 686. *Op. cit.*, P.G., LXI, 655 D.

687. Cf. I Cor. 5, 5 ; Rom. 3, 25 ; Col. 1, 29 ; I Petru, 1, 3. 4 ş.a.

688. În I Petru 1, 5 găsim o expresie asemănătoare : «cei ce sînteţi păziţi, prin credinţă, spre mîntuirea cea gata să se descopere în vremea de apoi».

689. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 152.

în ce privință are stăpînire asupra ta acest pedagog? — În aceea că mă conduce la profesor (adică: la casa profesorului)»[690]. Acest text arată nu numai în ce consta funcțiunea pedagogului, ci și faptul că acesta se deosebea de profesor sau de învățător. Dintr-un text al lui Iosif Flaviu (*Vita*, LXXVI, 429) rezultă, de asemenea, că pedagogul era recrutat dintre sclavi: «Domițian a ordonat să fie pedepsit un eunuc care mă acuzase, sclavul-pedagog al fiului meu». La Plutarh (*Lycurgus*, 30, 6) găsim o mărturie că uneori copiii se revoltau împotriva pedagogilor lor[691].

Deoarece între datoriile pedagogului antic era și aceea de a-i conduce pe copii la școală, Sf. Ioan Gură de Aur interpretează textul din Gal. 3, 24 în sensul că Legea lui Moise i-a condus pe evrei la Hristos, Învățătorul prin excelență[692]. Funcția pedagogului antic nu era însă atît de restrînsă cum lasă să se înțeleagă referința din dialogul lui Platon. Sf. Apostol Pavel dă termenului «pedagog» un sens mai larg: «Căci de ați avea zece mii de învățători (παιδαγωγοί) în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți» (I Cor. 4, 15). Față de părinți, pedagogul ocupă o poziție inferioară. De aceea, nu pedagogul, ci părintele este modelul de imitat pentru copii (cf. I Cor. 4, 16).

Funcțiunea pedagogului antic era limitată în timp (ea înceta atunci cînd adolescentul atingea vîrsta majoratului), era limitată în conținutul ei (pedagogul era cu mult mai prejos decît profesorul) și era orientată cu totul spre vîrsta majoratului, adică spre un stadiu superior, în care pedagogul nu mai avea nici un rol[693]. Aceste caracteristici ale funcțiunii de pedagog ilustrează rolul istoric al Legii mozaice, care, de asemenea, este limitată în timp (de la Moise pînă la Hristos, cf. v. 19), este limitată în conținutul ei (fiind subordonată făgăduinței, cf. v. 18) și este orientată spre «credința care avea să se descopere» (v. 23).

Metafora paulină relevă însă nu numai caracterul nedesăvîrșit al Legii mozaice, ci și valoarea ei pozitivă. Legea a avut rolul bine determinat de «călăuză spre Hristos (εἰς Χριστόν)». Ea a pregătit poporul ales pentru mîntuirea mesianică. Prin tipurile și profețiile ei, prin orientarea ei mesianică, Legea a exercitat o funcțiune educativă, pregătitoare de neînlocuit[694]. De aceea, Legea a conferit israeliților o întîietate care «este mare în toate privințele» (Rom. 3, 1—2; cf. 9, 4—5). E adevărat că, în raport cu Hristos, Legea a fost *numai* un «pedagog»; Apostolul nu spune însă că ea ar fi fost un *rău* pedagog. Dominația severă a Legii lui Moise asupra urmașilor după trup ai lui Avraam a îngrădit monoteismul mozaic, ferindu-l de alterări din partea rătăcirilor religioase ale păgînismului.

Venirea lui Hristos este «terminus ad quem» pentru robia Legii (prepoziția εἰς are aici sens temporal, cf. I Petru 1, 11). Sf. Pavel exprimă răspicat această idee în Rom. 10, 4: «Căci sfîrșitul Legii este Hristos, spre îndreptarea a tot celui ce crede».

690. Platon, *Lysis (Despre prietenie)*, 208 C, trad. de C. Noica, București, 1969, p. 19—20.

691. Vezi și alte exemple la Bauer, *Wörterbuch*, art. παιδαγωγός; Schlier, *op. cit.*, p. 168; Mussner, *op. cit.*, p. 257.

692. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 656.

693. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 76.

694. G. Bertram, art. παιδεύω... παιδαγωγός, în TWNT, V, p. 619.

Dumnezeu a limitat rolul Legii mozaice «pentru ca să ne îndreptăm prin credinţă» (v. 24b). Îndreptarea nu este rodul eforturilor «pedagogului», ci al jertfei lui Hristos, actualizată în fiecare credincios prin credinţă şi prin Sf. Taine (cf. v. 27).

(3, 25) Versetul 25 încheie răspunsul la întrebarea pe care a pus-o Apostolul în v. 19 : «Deci, ce este Legea ?». În versetele precedente, Sf. Pavel a arătat care este semnificaţia şi rolul Legii în istoria mîntuirii. Versetul 25 reprezintă concluzia acestei scurte argumentări.

«Venirea credinţei» este un eveniment istoric (cf. 4, 4—5) care coincide cu venirea lui Iisus Hristos. Odată cu «venirea credinţei» încetează supunerea faţă de Lege (ὑπὸ παιδαγωγόν este echivalent cu ὑπὸ νόμον, v. 23)[695]. Creştinii nu mai sînt «sub Lege», ci «sub har» (Rom. 6, 14). Domnia Legii a încetat o dată pentru totdeauna (cf. Rom. 10, 4).

(3, 26) Conjuncţia γάρ introduce o explicaţie a afirmaţiei precedente: nu mai sîntem sub pedagog deoarece am devenit fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus.

Construcţia acestui verset ridică o problemă : expresia ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ determină pe υἱοὶ Θεοῦ sau pe πίστεως ? Trebuie să traducem «toţi sînteţi fiii lui Dumnezeu în Hristos Iisus, prin credinţă»[696] sau «toţi sînteţi fiii lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus» ?[697]. Comentatorii care acceptă prima traducere socotesc că Apostolul are în vedere aici faptul că Hristos este temeiul filiaţiei divine a credincioşilor ; cînd se referă la Hristos ca obiect al credinţei, el foloseşte alte formule şi anume πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (Gal. 2, 16. 20 ; 3, 22 ; Rom. 3, 22. 26 ; Efes. 3, 12 ; Filip 1, 27 ; 3, 9 ; Col. 2, 12 ; II Tes. 2, 13), πίστις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν (Filim. 5) sau πίστις εἰς Χριστόν (Col. 2, 5)[698]. Însă ordinea cuvintelor în textul original precum şi unele paralele din epistolele pauline (Efes. 1, 15 ; Col. 1, 4) ne îndreptăţesc să afirmăm că a doua traducere este mai potrivită. Bineînţeles că această traducere nu exclude ideea că Hristos este temeiul filiaţiei divine a credincioşilor creştini[699]. Vorbind despre «credinţa în Hristos Iisus», desigur că Apostolul n-a avut în vedere numai credinţa care vine de la Hristos sau al cărei obiect este Hristos, ci o credinţă prin care noi sîntem în Hristos. Sîntem fii ai lui Dumnezeu pentru că sîntem în Hristos Iisus, Care este Fiul lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament, poporul lui Israel este numit fiul întîi născut al lui Dumnezeu (Ieş. 4, 22 ; Is. 63, 16 ; 64, 7 ; Osea 11, 1 ; Inţel. Sol. 8, 13) poporul Său sau poporul «fiilor Săi» (Deut. 21, 1—2 ; 32, 5—6 ; Ps. 73, 15). «În Hristos» situaţia s-a schimbat : toţi oamenii, indiferent de neam sau de categorie socială (cf. 3, 28) sînt chemaţi să devină fii ai lui Dumnezeu.

Expresia «fii (sau : copii) ai lui Dumnezeu» este asociată întotdeauna cu ideea de libertate (4, 6. 7 ; Rom. 8, 14 şi urm. ; cf. I Ioan 3, 1 şi urm.). Adresîndu-se în mod direct corespondenţilor săi (ἐστέ), Apostolul vrea să-i convingă că nu mai trebuie să trăiască într-o stare de «infan-

695. H. Schlier, *op. cit.*, p. 170, notează că Apostolul nu zice că «pedagogul» a încetat să existe, ci numai că noi (creştinii) nu-i mai sîntem supuşi.
696. Aşa Bonnard, *op. cit.*, p. 77 ; Mussner, *op. cit.*, p. 261 ş.a.
697. Aşa Olariu, *op. cit.*, p. 620 ; Lagrange, *op. cit.*, p. 91—92 ; Munteanu, *op. cit.*, p. 86 ; Bligh, *Galatians in Greek*, p. 153 ş.a.
698. H. Schlier, *op. cit.*, p. 171.
699. Burton, *op. cit.*, p. 202—203 ; Viard, *op. cit.*, p. 83.

tilism religios» [700]; prin credință și Botez ei sînt fii și deci moștenitori ai lui Dumnezeu (Rom. 8, 17). Starea de fiu a lui Dumnezeu este condiția universală și reală a tuturor credincioșilor creștini.

Credința este un dar al lui Dumnezeu (Efes. 2, 8 ; I Cor. 6, 3); dar ea este în același timp răspunsul omului la inițiativa lui Dumnezeu [701]. În v. 22—26, termenul «credință» apare de 6 ori, ca un leitmotiv care caracterizează epoca nouă inaugurată prin «venirea credinței».

(3, 27) Conjuncția γάρ, care face legătura între acest verset și afirmația precedentă, are sens cauzal: credincioșii creștini sînt fiii lui Dumnezeu prin credință deoarece ei s-au îmbrăcat în Hristos prin Taina Sfîntului Botez.

Credința și Botezul sînt două realități distincte, cu funcțiuni complementare în procesul de îndreptare a omului în fața lui Dumnezeu. Omul nu e pus în situația de a alege între credință și Botez, respectiv între credință și Sf. Taine, ca mijloace de mîntuire. Credința este incompletă fără Botez, iar Botezul presupune credința (Marcu 16, 16) și este el însuși un act de credință [702]. Botezul este «semnul autentic că credința a ajuns în mod real la obiectul ei, care este moartea față de păcat și participarea la viața lui Hristos Cel înviat și proslăvit» [703].

Pronumele relativ ὅσοι (= *cei care, cîți*) corespunde lui πάντες din versetul precedent: voi toți, care ați fost botezați în Hristos, sînteți fiii lui Dumnezeu.

Botezul «în Hristos» (cf. Rom. 6, 3) [704] sau «în numele» lui Hristos (cf. I Cor. 1, 13. 15) [705] este botezul creștin [706]. Temeiul botezului creștin este jertfa mîntuitoare a lui Hristos; de aceea, Sf. Pavel spune că bote-

700. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 77.

701. A. Grail, *Le baptême dans l'Epître aux Galates (III, 26—IV, 7)*, în RB, LVIII (1951), p. 517, spune că, în actul botezului, credința este «partea proprie a omului, dar această parte depinde și ea de darul divin. Prin ea se împlinește reînnoirea baptismală, căci Botezul este în mod autentic taina credinței». La fel se exprimă L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 392: «Credința paulină este întotdeauna răspuns la mesajul divin; deoarece ea este acceptarea mesajului, supunere totală a vieții noastre sub puterea lui Dumnezeu, nu i se poate atribui (credinței) vreo eficiență față de dreptate».

702. S. Légasse, *Foi et baptême chez Saint Paul: Etude de Galates 3, 26—27*, în «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», LXXIV (1973), p. 100—102.

703. A. Viard, *op. cit.*, p. 83. J. Duplacy, *Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament*, în «Lumière et vie», nr. XXVII, mai 1956, p. 42—43, arată că deși credința precedă Botezul, totuși, prin Botez, ea este transformată, devenind credință a lui Hristos și a Bisericii. Botezul nu înlocuiește credința, căci omul botezat trăiește în Biserică *ca credincios*. Numai cel ce crede pînă la sfîrșit va fi mîntuit.

704. Cf. I Cor. 10, 2, unde este vorba de un botez al israeliților «în Moise» (εἰς τὸν Μωϋσῆν); în acest text, Apostolul îl prezintă pe Moise ca pe un tip al lui Hristos. Vezi Pr. Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1—11*, în MA, XXI (1976), nr. 4—6, p. 279—280.

705. Vezi H. von Campenhausen, *Taufen auf den Namen Jesu?*, în «Vigilia Christiana», XXV (1961), p. 1—16.

706. În 11 din cele 13 apariții ale verbului βαπτίνειζ în Epistolele pauline, el se referă la taina Sf. Botez. În I Cor. 10, 2, acest verb e folosit în sens metaforic, iar în I Cor. 15, 29 e vorba despre enigmaticul botez pentru morți. Asupra sensului acestui verb, vezi A. Oepke, art. βαπτίζω, în TWNT, I, p. 527—543. Despre monografiile asupra Botezului în Epistolele pauline și în Noul Testament, în general, menționăm: O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trad. în limba engleză de J. K. S. Reid, London, 1950; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*,

zul creștin este un botez în moartea lui Hristos (Rom. 6, 3). Numind Botezul creștin un botez «în (εἰς) Hristos», Sf. Pavel îl prezintă pe Hristos drept elementul divin în care este scufundat credinciosul prin Botez[707]. Dar prepoziția înseamnă nu numai *în*, ci și *spre*. Putem spune, deci, că prin Botez neofitul este nu numai scufundat *în* Hristos, ci și orientat *spre* Hristos[708]. Sensul din urmă corespunde ideii că Botezul este o Taină de inițiere, un început al vieții creștine care tinde spre Hristos ca spre Modelul desăvîrșit[709].

Apostolul numește Botezul «îmbrăcare» în Hristos. Verbul ἐνδύω apare adeseori în Septuaginta cu sens figurat[709b]. În epistolele pauline, întîlnim de mai multe ori verbul ἐνδύω în relație cu schimbarea profundă, religioasă și morală, care are loc în ființa credinciosului prin integrarea sa în Hristos. Credinciosul creștin se «îmbracă» cu «armele luminii» (Rom. 13, 12), cu «armele lui Dumnezeu» (Efes. 6, 11), cu «platoșa credinței și a dragostei» (I Tes. 5, 8), «cu milostivirile îndurării, cu bunătate, cu smerenie, cu blîndețe, cu îndelungă răbdare» (Col. 3, 12); la Parusie, el se va îmbrăca «în nestricăciune» și «în nemurire» (I Cor. 15, 54). În Rom. 13, 14, credincioșii deja botezați sînt îndemnați cu cuvintele: «Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos...».

Un paralelism apropiat există între Gal. 3, 27 și Col. 3, 9 și urm.: «Nu vă mințiți unul pe altul, fiindcă v-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoiește spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit... Îmbrăcați-vă, deci, ca aleși ai lui Dumnezeu...»[710].

Prin Botez se creează o relație ontologică între Hristos și credincios. «Îmbrăcîndu-se» în Hristos, neofitul devine una cu El, «nu prin ficțiune

London, 1962; vezi și G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries. The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans VI, 1—11, in the Light of its Religio-Historical «Parallels»*, Edinburgh/London, 1967; K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, în «Neues Testament und Geschichte — O. Cullmann zum 70. Geburtstag», Zürich/Tübingen, 1972, p. 1—14.

707. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, vol. II, ed. a 23-a, Paris, 1937, p. 553; F.-H. Chase, *The Lord's Command to Baptize*, în JTS, VI (1905), p. 505, scrie: «Așa cum neofitul este scufundat în apă, tot așa el este scufundat în Hristos».

708. S. Légasse, *art. cit.*, p. 94—95.

709. M. Boutier, *En Christ*. Etude d'exégèse et de théologie paulinienne, Paris, 1962, p. 37, scrie că dacă «Botezul nu are loc încă ἐν Χριστῷ,... el este totuși prologul solemn al acestei stări... Smuls din condiția sa originară (ἐν Ἀδάμ), din destinația sa naturală (ἐν σαρκί) și, dacă este iudeu, din situația de supus al Legii (ἐν νόμῳ), cel botezat este afectat unei noi istorii, celei a mîntuirii și integrat într-un trup nou, Trupul lui Hristos... Expresia εἰς Χριστόν ar putea fi explicată astfel εἰς τὸ εἶναι ἐν Χριστῷ».

709 bis. După Vechiul Testament (LXX), omul se îmbracă cu *mîntuirea* (II Cron. 6, 41; Ps. 132, 16), cu *slava, puterea* și *podoaba* (Ps. 92, 1; 103, 18; Prov. 31, 35; Is. 51, 9; 52, 1 etc.), cu *dreptatea* (Iov. 29, 14; Ps. 131, 9; Înțel. Sol. 5, 8), cu *rușinea* (Iov. 8, 22; Ps. 35, 26; 109, 29; Iez. 7, 27), cu *teama* (Iov 39, 19), cu *blestemul* (Ps. 109, 19) etc. Uneori este vorba de Duhul Domnului care «îmbracă» pe cei aleși cu puteri extraordinare, verbul fiind folosit în aceste cazuri la forma activă (Jud. 6, 34; I Cron. 12, 18; II Cron. 24, 20 ș.a.). S. Légasse (*art. cit.*, p. 92) notează că, în Sf. Scriptură, veșmîntul reprezintă «cinstea» sau «slava» *(kavod)* omului (cf. Zah. 3, 3—4; Apoc. 3, 5. 18; 4, 4).

710. D. Mollat, *Symbolismes baptismaux chez Saint Paul*, în «Lumière et vie», nr. XXVI, martie 1956, p. 73, notează că la baza acestor imagini stă opoziția între primul și al doilea Adam. Această opoziție «conferă și aici imaginii îmbrăcării o dimensiune temporală și istorică. În acest cadru, Botezul este «semnul sacramental al sfîrșitului unei lumi a păcatului și al venirii unei alte lumi, a nevinovăției și dreptății».

juridică, ci prin comunicare de viață» [711]. Cel botezat este inserat în Hristos, astfel încît Hristos devine pentru el principiul vieții spirituale și-l transformă oarecum în El însuși, făcîndu-l fiu al lui Dumnezeu (v. 26) și participant la dreptul Său propriu la moștenirea divină (4, 7). Sf. Ciril al Ierusalimului [712] scrie: «Fiind botezați în Hristos și îmbrăcîndu-vă în Hristos, voi ați devenit conformi Fiului lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu Care ne-a rînduit de mai înainte pentru adopțiunea ca fii, ne-a făcut conformi trupului slavei lui Hristos... Fiind deci participanți ai lui Hristos, voi sînteți numiți pe drept hristoși (= unși)...».

Imaginea «îmbrăcării» nu exprimă întregul dinamism și extraordinara noutate a vieții «în Hristos». «Realitatea debordează imaginea. Într-adevăr, veșmîntul rămîne ceea ce este, în timp ce omul nou este înnoit necontenit prin acțiunea Duhului» [713].

(3, 28) Din unirea intimă cu Hristos, prin Botez, decurge strînsa unire a celor botezați întreolaltă. Din apa Botezului se ridică o omenire nouă, reconciliată, restaurată în unitatea voită de Dumnezeu. Hristos Cel înviat îi aduce pe toți, prin credință și Botez, la starea libertății adulte (cf. 4, 7) [714]. Prin noul Adam [715] se fac noi toate; de aceea, Botezul, prin care oamenii «se îmbracă» în noul Adam, este numit «naștere» (Ioan 3, 3—7).

Deosebirile dintre oameni, care caracterizau omenirea de dinainte de venirea lui Hristos (cf. I Cor. 12, 13; Efes. 2, 15; Col. 3, 11) nu mai există [716]. Diferențele de ordin religios (iudei și păgîni), social (robi și liberi) sau natural (bărbați și femei), ridicate de antichitate la rangul de legi imuabile [717], și-au pierdut consistența.

Primul antagonism desființat în Hristos este cel care exista între iudei și elini (= păgîni, cf. Rom. 1, 16; 2, 9—10 etc.). Din punct de vedere religios, omenirea era împărțită în două categorii: iudeii monoteiști și păgînii politeiști [718]. Dar venirea lui Hristos i-a găsit și pe unii și pe alții

711. *Ibidem*, p. 72.

712. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, col. «Sources chrétiennes», nr. 126, introd., text critic și note de A. Piédaguel, trad. de P. Paris, Paris, 1966, p. 120—121.

713. C. Masson, *L'Epître de Saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel/Paris, 1950, p. 143.

714. Y. Trémel, *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ*, în «Lumière et vie», nr. XXVII, mai 1956, p. 84, subliniază caracterul social, eclezial, al imaginii «îmbrăcării în Hristos»: faptul că Același Hristos îi «îmbracă» pe toți, face să dispară deosebirile între cei botezați.

715. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958, p. 246, observă că «deși în Gal. 3, 28 numele lui Adam nu e menționat, totuși tipologia lui Adam nu e departe de suprafață».

716. Ἐνι, folosit în locul lui ἔνεστι, înseamnă același lucru: *nu mai*; ἔνι «neagă nu numai faptul, ci și posibilitatea» (J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 150).

717. Vezi exemple la T. Zahn, *op. cit.*, ad loc. Diferențele menționate aici de Sf. Pavel erau bine marcate și în sînul iudaismului. Pînă în zilele noastre, iudeul rostește în cadrul rugăciunilor sale de dimineață: «Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Impăratul universului, Care nu m-ai făcut păgîn. Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru..., Care nu m-ai făcut rob. Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru..., Care nu m-ai făcut femeie». Iar femeia zice: «Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Impăratul Universului, Care m-ai făcut după voia Ta» (*Ordinea rugăciunilor pentru toate zilele anului*, text ebraic și traducere română de A. S. Gold, Craiova, 1903, p. 8).

718. Vezi Pr. Vasile Mihoc, *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efeseni*, în «MA», XXI (1976), nr. 1—3, p. 105. H. Schlier, *Die Kirche im Epheserbrief*, în vol. «Die Zeit der Kirche», Freiburg, 1956, p. 162, spune că, în viziunea

sub păcat (3, 9 și urm.) și de aceea ei sînt chemați fără nici o discriminare la Iisus Hristos, Cel ce «a surpat peretele cel din mijloc al despărțiturii» dintre iudei și păgîni [719]. Teodoret de Cir vede în afirmația Apostolului și o abolire a diferențelor și discriminărilor rasiale: «Credința — zice el — a nimicit deosebirea între tăierea împrejur și netăierea împrejur. Tot așa, ceea ce generalii iau în seamă la soldați nu este dacă ei sînt albi sau negri, ci dacă sînt sau nu luptători instruiți» [720].

Împărțirea socială în liberi și sclavi constituia temeiul unuia dintre antagonismele principale care caracterizau lumea veche. Apostolul neamurilor afirmă răspicat că în Hristos «nu mai este rob și liber». Botezul i-a unit pe toți, făcîndu-i frați. În Biserica lui Hristos, toate privilegiile și inechitățile legate de deosebirile de ordin social sînt anulate. Viața în Hristos pătrunde profund în problemele eticii sociale, aducînd și aici lumina noului absolut inaugurat prin jertfa de pe Cruce [721].

În Hristos dispare și discriminarea dintre «partea bărbătească și partea femeiască». Nu este vorba, bineînțeles, de o abolire a distincției naturale (anatomice și fiziologice) dintre bărbat și femeie, nici de desființarea instituției căsătoriei care se întemeiază pe această distincție, ci de faptul că, în Biserică, fiecare persoană stă «ca un egal lîngă aproapele său» [722].

Distincțiile care aveau o valoare pentru fariseul Saul — a fi iudeu, a fi liber, a fi bărbat — nu mai au pentru creștinul Pavel nici o însemnătate; «în Hristos», aceste distincții au încetat de a mai constitui semne ale superiorității spirituale [723].

Partea finală a versetului explică de ce vechile deosebiri nu mai trebuie luate în considerare: «căci voi toți sînteți una în Hristos Iisus».

Prin felul în care se adresează cititorilor săi *(voi toți)*, Sf. Pavel face aluzie la disensiunile cauzate de predica iudaizantă în Bisericile Galatiei.

Folosirea masculinului εἷς (= *unul*) nu este întîmplătoare: toți cei botezați formează împreună o persoană nouă, unică, «un singur om nou» (Efes. 2, 15). Unitatea creștină, care își are temeiul «în Hristos Iisus» [724],

Sf. Pavel, ostilitatea dintre iudei și păgîni era «prototipul oricărei ostilități între oameni».

719. Ef. 2, 14. Vezi W. Rader, *The Church and Racial Hostility. A History of Interpretation of Ephesians 2, 11—22*, Tübingen, 1978.

720. Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 494 C.

721. Sf. Pavel își expune atitudinea față de odioasa instituție a sclaviei mai ales în Epistola către Filimon. Prof. Nicolae Colan (devenit Episcop al Vadului, Feleacului și Clujului și ulterior Mitropolit al Ardealului) scrie despre această Epistolă următoarele: «Ea este o capodoperă de tact pastoral, de înțelepciune apostolică, din care se desprinde luminos marele adevăr că, în fond, *desăvîrșita iubire creștinească și sclăvia se exclud» (Sf. Pavel către Filimon — Creștinismul și sclăvia* —, Sibiu, 1925, p. 33). Cf. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Un document inspirat de mărinimie creștinească (Epistola către Filimon)*, în MA, II (1957), nr. 5—8, p. 413—428; Théo Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'Epître à Philémon*, în vol. «Aux sources de la tradition chrétienne — Mélanges offerts à Maurice Goguel», Paris, 1950, p. 178 u.

722. R. Scroggs, *Paul and the Eschatological Woman*, în «Journal of the American Academy of Religion«, XL (1972), p. 288.

723. Elaine H. Pagels, *Paul and Women: A Response to Recent Discussion*, în «Journal of the American Academy of Religion», XLII (1974), p. 540 u.

724. Formula ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) apare de 7 ori în Epistola către Galateni (1, 22; 2, 4. 17; 3, 14. 26. 28; 5, 6), dar nu peste tot cu același înțeles. În 3, 26. 28 și 5, 6, această formulă îl prezintă pe Hristos ca pe «o sferă a mîntuirii» (F. Mussner, *op. cit.*, p. 265), ca pe un «loc» în care credincioșii creștini formează o unitate desăvîrșită.

se manifestă nu numai pe plan moral (prin iubirea creștină), ci și pe plan eclesiologic (credincioșii creștini sînt una în Trupul lui Hristos) și hristologic (toți cei botezați sînt încorporați în Hristos, formează un Hristos unic, prin participarea la viața Sa). Viața în Hristos nu e un misticism difuz, ci ea oferă și o foarte precisă «tehnică a cooperării creștine» [725] în scopul realizării unității și egalității între oameni [726].

(3, 29) Acest verset constituie concluzia rezumativă a temei pe care a tratat-o Apostolul începînd cu versetul 7 al acestui capitol.

Prin credință și Botez — zice Apostolul — voi sînteți ai lui Hristos. Dar Hristos este Urmașul făgăduit lui Avraam (v. 14), Cel în Care s-au împlinit făgăduințele. Prin El, v-ați făcut și voi «seminția» lui Avraam și moștenitori după făgăduință.

Χριστοῦ este un genitiv posesiv : toți cei botezați aparțin lui Hristos nu numai în sens moral (prin faptul că se dăruiesc Lui), ci și în sens istoric și obiectiv (în virtutea răscumpărării prin jertfa de pe Cruce) [727].

Prin cuvintele «seminția lui Avraam» [728], Sf. Pavel revine la ideea exprimată pentru prima dată în v. 7 și reluată în v. 9 și 13. După doctrina iudaizantă, intrarea în rîndul urmașilor lui Avraam era asigurată de supunerea «sub Lege». Apostolul arată însă că credința și Botezul, prin care credinciosul creștin devine al lui Hristos, constituie totodată singurele mijloace de integrare pe linia descendenței autentice a lui Avraam. Chiar și iudeo-creștinii, urmași după trup ai lui Avraam, au nevoie de aceste mijloace pentru a deveni urmași «după duh» ai acestuia (Rom. 2, 29), «fiindcă este un singur Dumnezeu, Care va îndrepta din credință pe cei tăiați împrejur și prin credință pe cei netăiați împrejur» (Rom. 3, 30).

«Moștenirea» pe care o primesc credincioșii în Hristos depășește moștenirea lui Avraam ; fiind înfiați de Dumnezeu prin taina Sf. Botez (4, 5), ei sînt «moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos» (Rom. 8, 17).

Credincioșii galateni sînt invitați să tragă singuri consecințele practice care decurg din această argumentare și să opună predicii iudaizante convingerea că nu mai e nimic de adăugat la harul mîntuirii prin Iisus Hristos.

(Va urma)

725. L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Westminster, 1944 (ed. a III-a, London, 1950), p. 39.

726. H. Schlier, *op. cit.*, p. 175, n. 4, spune că acest verset nu are nimic comun cu ideologia modernă egalitară și democratică, atît pe plan bisericesc cît și pe plan politic. W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, New York, 1907 (retipărită în 1964), p. 102, se exprimă în același sens : «Pavel a fost un radical în teologie, dar un conservator din punct de vedere social» ; cf. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 328—329. Totuși, nu se poate spune că, în contextul antic, Gal. 3, 28 nu conține o doctrină revoluționară de etică socială. Egalitatea și unitatea desăvîrșită a tuturor oamenilor «în Hristos» sînt principii de înnoire pe toate planurile vieții comunitare.

727. Un teolog german, O. Schmitz, a publicat o carte cu un titlu foarte sugestiv : *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs*, Gütersloh, 1924.

728. Substantivul σπέρμα este folosit aici fără articol, «pentru a sublinia caracterul de participare la Cel ce singur este τὸ σπέρμα» (A. Grail, *art. cit.*, p. 511).

D.

«PLINIREA VREMII»

(4, 1—11)

În secțiunea precedentă, Sf. Pavel a arătat că Legea nu putea să anuleze nici să modifice făgăduința. Prin venirea credinței, rolul Legii mozaice a luat sfîrșit, făcînd loc harului îndreptării prin credință.

În această pericopă care urmează, Apostolul își continuă argumentarea, dezvoltînd aceeași temă a opoziției fundamentale între timpul Legii și timpul credinței, între starea de robie caracteristică epocii vechi și libertatea creștină a fiilor lui Dumnezeu inaugurată la «plinirea vremii» (4, 1—7) și atrăgînd atenția credincioșilor galateni că întoarcerea la «stihiile cele slabe și sărace» înseamnă robie și decădere religioasă.

În ansamblul acestei pericope putem observa ceea ce P. Bonnard [729] numește o «dezordine semnificativă» în folosirea pronumelor personale și a persoanelor verbelor : după ce vorbește despre «moștenitor» la persoana a III-a singular, Sf. Pavel trece la persoana I plural (v. 3—5), apoi la persoana a II-a plural, urmată imediat de persoana I plural (v. 6). În v. 7 apare persoana a II-a singular («nu mai ești rob...»), iar în versetele următoare (8—11) exprimarea revine la persoana a II-a plural. Acest stil, curent în diatriba greco-romană (la Epictet, de pildă), se explică prin caracterul polemic al Epistolei.

1. De la robie la înfiere

(4, 1—7)

(1) Eu însă zic : cîtă vreme moștenitorul este copil, cu nimic nu se deosebește de rob, deși este stăpîn peste toate ; (2) ci este sub tutori și îngrijitori, pînă la timpul hotărît de tatăl (său). (3) Așa și noi, cînd eram copii eram robiți sub stihiile lumii ; (4) cînd, însă, a venit plinirea vre-

729. *Op. cit.*, p. 154.

mii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, (5) ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să luăm înfierea. (6) Şi că sînteţi fii (este vădit, căci) Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă : Avva, Părinte ! (7) Aşadar, nu mai eşti rob, ci fiu ; iar dacă eşti fiu eşti şi moştenitor prin (voia lui) Dumnezeu.

(4, 1) «Eu însă zic» este o formulă care apare de mai multe ori în epistolele pauline (Gal. 3, 17 ; 5, 16 ; I Cor. 1, 12), introducînd, de fiecare dată, o reluare a ideii precedente[730]. Apostolul reia tema inferiorităţii de condiţie a celor supuşi Legii mozaice, ilustrînd-o cu o comparaţie împrumutată, ca şi cea cu testamentul, din domeniul juridic.

Situaţia iudeului dinainte de venirea lui Hristos era asemenea situaţiei unui moştenitor[731] nevîrstnic[732] care, în aşteptarea vremii «rînduite de tatăl său» (v. 2) pentru intrarea în posesia moştenirii, nu se deosebeşte cu nimic de un rob, fiind obligat să se supună «tutorilor» şi «îngrijitorilor» rînduiţi pentru creşterea sa. Ca fiu liber al unor părinţi liberi, moştenitorul este, virtual, «stăpîn peste toate» (cuvîntul κύριος înseamnă aici «proprietar», ca în Matei 20, 8 ; 21, 40) ; dar el devine «stăpîn» în mod efectiv numai la vremea hotărîtă de tatăl său.

Cea mai bună explicaţie a comparaţiei pauline se găseşte în parabola evanghelică a Fiului Risipitor (Luca 15, 11 şi urm.). În această parabolă, tatăl îi zice fiului celui mai mare : «Fiule, tu întotdeauna eşti cu mine şi toate ale mele ale tale sînt» (15, 31). Fiul cel mai mare era şi el un moştenitor care încă nu se bucura de moştenirea lui, ci, dimpotrivă, era ca un slujitor sau ca un rob ; el însuşi îi zice cu amărăciune tatălui său : «Iată, de atîţia ani îţi slujesc şi niciodată n-am călcat porunca ta» (15, 29).

Legea mozaică i-a ţinut pe iudei în această stare de moştenitori prezumtivi ; trebuia să vină Hristos, «Căruia I s-a dat făgăduinţa» (Gal. 3, 19), pentru ca moştenirea să devină efectivă.

(4, 2) Substantivul ἐπίτροπος (cf. Matei 20, 8 ; Luca 8, 3)[733] are aici sensul precis de *tutore* (Vulgata : tutor) al unui copil minor. De obicei epitropul era desemnat prin testament ; în casele bogate putea fi numit un epitrop chiar atunci cînd proprietarul era încă în viaţă (cf. Matei 20, 8). «Iconomul» sau «intendentul» οἰκονόμος[734], recrutat de obicei dintre

730. Expresia este folosită în acelaşi sens în literatura clasică ; vezi H. Almquist, *Plutarh und das Neue Testament*, Uppsala, 1946, p. 110.

731. Asupra înţelesului acestui termen, vezi W. Foerster, art. κληρονόμος, în TWNT, vol. III, p. 766 u. După unii exegeţi, comparaţia paulină n-ar fi cu totul potrivită, deoarece averea părintelui revine moştenitorului numai la moartea celui dintîi, ceea ce nu are un corespondent în cazul moştenirii făgăduinţei dumnezeieşti. Trebuie să ţinem însă seama că o comparaţie sau o metaforă nu se aplică niciodată punct cu punct la realitatea pe care o ilustrează.

732. Νήπιος înseamnă «copil» care n-a ajuns încă la vîrsta înţelegerii (lat. *infans*).

733. Verbul ἐπιτρέπω înseamnă «a se încrede în cineva», iar substantivul ἐπίτροπος are sensul de «om de încredere», «paznic», «tutore» ; vezi exemple din literatura clasică la Burton, *op. cit.*, p. 212—213.

734. Asupra semnificaţiilor termenului οἰκονόμος, vezi P. Landvogt, *Epigraphische Untersuchungen über den* ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ. *Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen*, Strasbourg, 1908 ; J. Reumann, *The Use of οἰκονομία and Related Terms in Greek Sources to About A. D. 100, as a Background for Patristic Applications*, Michigan, 1957 ; Idem, «*Stewards of God*» — *Pre-Christian Religious Application of* ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ

sclavi, era un fel de trezorier al stăpînului său (cf. III Regi 4, 6; 18, 3; Luca 12, 42; 16, 1; Rom. 16, 23). Se pare că epitropul se ocupa de persoana minorului, iar iconomul sau îngrijitorul administra averea acestuia [735].

Procedura juridică la care se referă aici Sf. Apostol Pavel ne este cunoscută și din alte documente vechi. Astfel, în I Macabei 3, 32—33, ni se spune că regele Antioh Epifanes, plecînd într-o expediție în Persia, «a lăsat pe Lisias, om cu vază și de neam regesc, mai mare peste lucrurile regelui... și să crească pe Antioh, fiul lui, pînă ce se va întoarce el». În a doua carte a Macabeilor, lui Lisias i se dă numele de «epitrop» al tînărului rege (II Macabei 11, 1; 14, 2); în II Macabei 13, 2, lui Lisias i se dă chiar dubla titulatură de ἐπίτροπος καὶ ἐπὶ των πραγμάτων, care corespunde funcțiunilor epitropilor și a iconomilor din textul paulin. După legile romane, copilul minor era dat în grija unui tutore pînă la vîrsta de 14 ani, iar apoi, pînă la vîrsta de 25 ani, el era sub autoritatea unui curator. În unele cazuri, tutorele și curatorul își exercitau funcțiunile împreună [736].

Substantivul ἡ προθεσμία [737] înseamnă «ziua hotărîtă dinainte», «vremea rînduită în prealabil». Acest termen arată că Sf. Pavel are în vedere o procedură după care tatăl este cel care fixează durata tutelei [738]. Legile romane din veacul întîi al erei creștine nu stabileau o vîrstă anumită pentru sfîrșitul tutelei, ci numai precizau că tutela încetează la vîrsta pubertății, deci la o vîrstă variabilă după persoane, care se aprecia printr-un examen corporal al copilului (ex habitu corporis) [739].

Mulți exegeți cred că tutorii erau instituiți cu drepturi depline numai după moartea tatălui [740]. Cazul lui Lisias ne arată însă că tutorele putea să-și exercite funcțiunea în mod deplin și în timpul vieții părintelui (cînd acesta pleca departe pentru mai multă vreme) și că instituirea tutorelui nu se făcea neapărat prin testament. De altfel, ceea ce-l interesează aici pe Sf. Pavel nu este situația tatălui, ci aceea a moștenitorului. Copilul minor — zice el — este cu totul privat de libertate, fiind subordonat nu numai pedagogului (3, 24), ci și epitropilor și îngrijitorilor.

(4, 3) Aici Apostolul face aplicația comparației din versetele precedente: omenirea în starea ei de copilărie religioasă (νήπιοι) era asemenea copilului minor, supus autorității tutorilor și îngrijitorilor. Nu mai este

in Greek, în JBL, LXXVII (1958), p. 339—349; O. Michel, art. οἰκονόμος, în TWNT, vol. V, p. 151—153. Asupra folosirii expresiei «epitropi și îngrijitori (iconomi)» în iudaism, vezi S. Belkin, *The Problem of Paul's Background*, în JBL, LIV (1935), p. 52—55.

735. Într-o inscripție din Egipt, cei doi termeni apar împreună: ἐπίτροπος τοῦ κυρίου ἢ οἰκονόμος (W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, vol. II, Leipzig, 1905, p. 396).

736. E. Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Paris, 1917, p. 219.

737. Acest termen juridic, folosit frecvent în scrierile antice (Demostene, 952, 19; Platon, *Legile*, XII, 954 D ș.a.; cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 189, n. 6) este un «hapax» în Sf. Scriptură.

738. H. Schlier, *op. cit.*, p. 189, n. 8 menționează un text din *Papirusul Oxyrhynchus* (491, 9), care datează din anul 126 d.H., unde testatorul fixează termenul pentru încetarea funcțiunii tutorelui.

739. Cf. Th. Zahn, *op. cit.*, p. 193, n. 1; Lagrange, *op. cit.*, p. 97—98.

740. Comentatorii patristici (Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 657; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 485; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L. XXVI, 396) precum și mulți teologi moderni afirmă că tutorii erau rînduiți numai pentru copiii orfani.

vorba numai de iudei : Sf. Pavel nu mai vorbește de robia Legii mozaice, ci folosește o expresie care-i vizează pe iudei și pe păgîni deopotrivă. Toți erau robiți sub «stihiile lumii» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ).

Ce înțelege Apostolul prin «stihiile lumii» ? [741].

Cuvîntul στοιχεῖον însemna în antichitate «șir» sau «serie» ; el era folosit cu privire la literele alfabetului sau, mai exact, la sunete, ca elemente ale unei articulații complete (Aristotel, *Poetica*, XX). Mai tîrziu acest termen indica primele litere, A B C-ul unui subiect sau cunoștințele începătoare (cf. Evr. 5, 12 : τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς). De aceea, mai mulți comentatori, începînd cu Tertulian [742], cred că «stihiile lumii» sînt «învățăturile religioase rudimentare» ale omenirii pînă la Hristos [743]. Dar atît prezența genitivului τοῦ κόσμου, cît și textele paralele din Epistola către Coloseni (2, 8. 20) arată că expresia «stihiile lumii» se referă la cu totul altceva.

Un sens larg atestat de literatura greacă a antichității pentru expresia «stihiile lumii» este acela de «elemente ale lumii fizice» care sînt patru la număr : apa, pămîntul, focul și aerul. Platon scrie : «Noi le numim pe acestea (adică : apa, pămîntul, focul și aerul, n.n.) principii și le socotim drept elemente ale totalității (στοιχεῖα τοῦ παντός)[744]. Στοιχεῖον apare cu acest sens în Epistola a II-a a Sfîntului Petru : «Cerurile, luînd foc, se vor nimici, iar stihiile, aprinse, se vor topi» (3, 12). Mai tîrziu acest sens s-a lărgit, «stihiile lumii» fiind corpurile cerești, constelațiile, stelele și planetele, formate, după credința celor vechi, din cele patru elemente fizice de bază. În acest sens scrie înțeleptul : «El (Dumnezeu) mi-a dat cunoștința adevărului despre cele ce sînt, ca să știu întocmirea lumii și lucrarea stihiilor» (Înțel. Sol. 7, 17) [745]. Acestui sens material s-a adăugat și un înțeles spiritual. Anticii credeau că fiecare corp ceresc, fiecare fenomen al naturii și fiecare element fizic își are un zeu propriu; «stihiile lumii» erau zeitățile elementelor sau spiritele astrale [746]. În *Imnele orfice* (65, 4), Hefaistos este numit στοιχεῖον ἀμεμφές *(elementul perfect)*, iar în *Hermes Trismegistos* «stihiile» sînt zei care vin și se plîng

741. Asupra acestei expresii, în afară de comentariile la Epistolele Sfîntului Pavel către Galateni și către Coloseni, vezi excursul lui E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 510—518 ; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, p. 227—230 ; J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de Jésus Christ*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 1911, p. 75 urm. ; G. H. C. Macgregor, *Principalities and Powers : The Cosmic Background of Paul's Thought*, în NTS, I (1954—1955), p. 17—28 ; J. Blinzler, *Lexikalisches zu dem Terminus* τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου *bei Paulus*, în «Analecta Biblica», 17—18 : «Studiorum Paulinorum Congressus», 1961, Roma, 1963, p. 429—443.

742. *Adversus Marcionem*, V, IV, P.L. II, 507.

743. Așa Sieffert, *op. cit.*, p. 236 ; Burton, *op. cit.*, p. 518 ; Lagrange, *op. cit.*, p. 99—100 ; Munteanu, *op. cit.*, p. 89—91 ș.a.

744. *Timeu*, 48 B ; cit. după Burton, *op. cit.*, p. 511.

745. În același sens vorbește despre stihii și Teofil al Antiohiei : «Soarele și luna și stelele sînt stihiile Lui, făcute să arate semne și timpuri, zile și ani și să fie slujitori folositori ai oamenilor» *(Trois livres à Autolycus*, trad. în limba franceză de Jean Sender, în col. «Sources chrétiennes», nr. 20, Paris, 1948, p. 64). Sf. Iustin Martirul numește astrele τὰ οὐράνια στοιχεῖα (*Apologia*, II, 5, P.G. VI, 452). După Sf. Ioan Gură de Aur *(op. cit.*, P.G. LXI, 657), stihirile «înseamnă lunile noi și sîmbetele, zilele determinate de mersul soarelui și al lunii» ; în același sens interpretează Teodoret al Cirului, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 488.

746. G. H. C. Macgregor, *art. cit.*, p. 21.

în fața zeului suprem de aroganța omului [747]. Într-un papirus magic, zeița-Lună e numită στοιχεῖον ἄφθαρτον[748].

Expresia «stihiile lumii» apare cu sensul de spirite astrale sau de duhuri ale elementelor și în iudaismul elenistic. În scrierea apocrifă intitulată *Testamentul lui Solomon* (par. VIII) aceste «stihii» se prezintă lui Solomon cu cuvintele: «Noi sîntem dintre cele treizeci și trei de stihii ale stăpînitorului întunericului... și stelele noastre sînt în ceruri... și noi sîntem invocate ca zeițe» [749]. În *Cartea Jubileelor* XV, 31 și urm., citim: «Căci sînt multe națiuni și multe popoare și toate sînt ale Lui și peste toate El a rînduit duhuri... Dar peste Israel, El n-a rînduit un înger sau un duh, ci El Însuși este conducătorul lor și El îi va păzi și-i va izbăvi pe ei din mîna îngerilor și a duhurilor Sale și din mîna tuturor puterilor Sale, pentru ca El să-i poată păzi și binecuvînta pe ei...» [750]. Filon din Alexandria [751] scrie că întregul univers este însuflețit (ἐψυχῶσθαι), nu numai pentru că pe pămînt, în apă și în aer trăiesc animale, ci și pentru că «stelele sînt suflete, cu totul și cu totul nepătate și divine», fiecare din ele fiind «rațiune pură» [752]. Deși n-a divinizat astrele sau elementele fizice ale lumii, totuși și iudaismul a cunoscut în veacurile imediat premergătoare erei creștine o dezvoltare a demonologiei și a anghelologiei care lăsa suficient spațiu speculației și imaginației.

Din aceste exemple putem constata că atît pentru păgîni cît și pentru iudei «stihiile lumii» deveniseră izvor de frică superstițioasă și, în multe cazuri, obiect al adorării idolatre. Pentru păgîni, «duhurile» elementelor naturii sau ale astrelor au devenit idoli sau zei. Iudeii îi considerau cu teamă superstițioasă pe îngeri, gardienii poporului ales sub regimul Legii, «tutorii» și«îngrijitorii» (v. 2) care au dominat viața religioasă a israeliților înainte de «venirea credinței».

Fără a pune semnul egalității între concepția iudaică despre îngeri și «stihiile lumii» din păgînism, Sfîntul Apostol Pavel recunoaște o afinitate între credințele populare din iudaism (reflectate mai ales în scrierile apocrife) și superstițiile păgîne. Evident, păgînismul era mult mai mult ancorat în cultele naturii. Sf. Pavel însuși va sublinia diferența între iudeii care cunoșteau pe adevăratul Dumnezeu și păgînii care adorau pe cei «ce din fire nu sînt dumnezei» (4, 8). Apostolul nu stabilește o paritate între religia iudeilor și superstițiile păgîne, ci atrage atenția

747. Cf. Burton, *op. cit.*, p. 513.

748. Macgregor, *art. cit.*, p. 21.

749. Traducere după Macgregor, *art. cit.*, p. 22. Paralelismul dintre aceste cuvinte și vocabularul paulin este remarcabil (cf. Efes. 6, 12 unde, ca și în textul citat din *Testamentul lui Solomon*, apare expresia κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου).

750. Traducere după Macgregor, *art. cit.*, p. 19—20.

751. *De gigantibus*, § 6—7, trad. în limba franceză de A. Mosès («Les oeuvres de Philon d'Alexandrie», 7—8), Paris, 1963, p. 24.

752. Totuși Filon își bate joc de cei ce venerează «stihiile lumii», zicînd: «Cei ce venerează stihiile, pămîntul, apa, aerul..., aceste stihii care sînt din materie neînsuflețită, inertă prin ea însăși, lăsată la bunul plac al meșterului pentru a primi tot felul de forme și calități; cei care venerează produsele acestor elemente, soarele, luna, celelalte planete sau stele, ansamblul cerului și al lumii..., iată încă ce este și mai de rîs» (*De vita contemplativa*, § 3—6, introd. și note de F. Daumas, traducere în limba franceză de P. Miquel, «Les oeuvres de Philon d'Alexandrie», 29, Paris, 1963, p. 81).

că epoca anterioară «plinirii vremii» este caracterizată de înrobirea omenirii de către forme religioase perimate [753].

În Epistola către Coloseni, după ce vorbeşte despre pericolul unei false înţelepciuni, «cu deşarta înşelăciune din predania omenească, după stihiile lumii şi nu după Hristos» (2, 8), Sf. Pavel zice că credincioşii creştini sînt morţi «împreună cu Hristos faţă de stihiile lumii» (2, 20). Doctrinele eretice la care se referă Apostolul sînt în legătură cu «slujirea îngerilor» (2, 18), asupra cărora Hristos a triumfat prin Cruce, desfiinţînd astfel obligaţiile impuse de prescripţiile legaliste mozaice (2, 14—15).

În Epistolele către Galateni şi Coloseni, «stihiile lumii» reprezintă, aşadar, ansamblul puterilor cosmice precum şi exigenţele rituale prin care se exprimă dependenţa omului faţă de aceste puteri.

(4, 4) Construcţia versetelor 4 şi 5 relevă o figură de stil numită *chiasma* [754]:

A. Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie
B. născut sub Lege,
B'. ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere,
A'. ca să dobîndim înfierea.

În capitolul anterior, Apostolul evocase deja ideea unui timp nou, cel al credinţei (3, 25), care urmează timpului Legii (3, 23). Aici el numeşte momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu «plinirea vremii» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου)[755]. În Vechiul Testament, profetul Daniel situează venirea lui Mesia la «plinirea vremii» (7, 22), la «sfîrşitul vremii» sau la «vremea rînduită» (11, 35). Aşadar, sensul mesianic al acestei expresii este mai presus de orice îndoială [756]. Însuşi Mîntuitorul îşi începe propovăduirea cu cuvintele: «S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu» (Marcu 1, 15). Aici, ca şi în textul paralel din Efes. 1, 9—10 unde este vorba de «iconomia plinirii vremurilor» [757], Apostolul afirmă suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei şi hotărîrea dumnezeiască din veci cu privire la trimiterea Fiului în lume.

Prin «plinirea vremii» nu trebuie să înţelegem numai punctul culminant al acelei «praeparatio evangelica», al pregătirii omenirii pentru mîntuirea mesianică. Încă M. Luther atrage atenţia «că nu vremea dete-

753. Teodoret de Cir tîlcuieşte acest verset astfel: «Pentru că înainte, zice el (Apostolul, n.n.), ...voi slujeaţi celor care din fire nu sînt dumnezei, îndumnezeind stihiile; acum însă, Stăpînul Hristos v-a slobozit din această rătăcire şi nu înţeleg cum vă întoarceţi iarăşi la aceeaşi eroare. Căci atunci cînd ţineţi sîmbetele şi lunile noi sau alte zile şi vă temeţi de călcarea acestora, voi sînteţi ca şi cei care îndumnezeiesc stihiile» (*op. cit.*, P.G. LXXXII, 488).

754. Această figură de stil este numită *chiasmă* deoarece, prin dispoziţia termenilor, ea aminteşte forma literei greceşti X (chi). Chiasma apare frecvent în textele oratorice ale antichităţii. Un exemplu bine cunoscut de folosire a acestei figuri de stil este cel din Filip. 2, 5—8.

755. Pentru folosirea verbului πληροῦν în relaţie cu timpul, vezi Fac. 25, 24; 29, 21; Lev. 8, 33; 12, 4; 25, 30; Num. 6, 5; Tob. 14, 5; I Mac. 3, 48—49; Marcu 1, 11; Ioan 7, 8; Fapte 7, 23. 30; 9, 23; 24, 27; vezi G. Delling, art. πλήρωμα, în TWNT, VI, p. 297 şi urm.

756. A. Grail, *art. cit.*, p. 513; Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Tîlcuirea Apostolului la Naşterea Domnului*, în «Mitropolia Olteniei», XXIX (1977), nr. 10—12, p. 791.

757. Asupra terminologiei neotestamentare referitoare la timp, vezi O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 26—35.

mină trimiterea Fiului, ci, dimpotrivă, trimiterea Fiului face plinirea vremii»[758]. Întruparea Mîntuitorului constituie centrul istoriei; ea marchează sfîrșitul unei epoci (Evr. 9, 26: «sfîrșitul veacurilor») și începutul unei alte epoci. Pentru Sf. Apostol Pavel, ca și pentru credincioșii creștini de totdeauna, momentul venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu este centrul temporal al tuturor celorlalte evenimente istorice[759]. Acest centru al istoriei nu mai este plasat în viitor. Trecutul și viitorul primesc sens numai în lumina acestui eveniment unic și irepetabil[760].

Verbul ἐξαποστέλλειν (= *a trimite, a trimite într-o misiune*) apare, la Sf. Pavel, numai în Epistola către Galateni (aici și în 4, 6)[761]. Însuși Mîntuitorul afirmă în mai multe rînduri că El este trimis de Tatăl (Matei 15, 24; Marcu 9, 37; Luca 4, 18). Folosirea acestui verb implică ideea preexistenței, căci cel ce este trimis există înainte de a fi trimis. După Ed. Schweizer[762] tema preexistenței lui Hristos este reinterpretată aici de Sf. Apostol Pavel, fiind pusă în relație cu kenoza Fiului lui Dumnezeu, adică cu ideea de coborîre a Sa, prin întrupare, la starea omenească (cf. Fil. 2, 5 și urm.). Dumnezeu — prin Fiul Său — intră o singură dată în istorie, El Care este mai presus de istorie și necuprins de ea. Intrarea lui Dumnezeu în istorie este un eveniment istoric unic, dar precis și databil ca orice eveniment istoric (cf. Luca 2, 1—2).

Caracterul kenotic al trimiterii Fiului lui Dumnezeu este subliniat de cuvintele care urmează: «născut din femeie, născut sub Lege»[763]. El s-a făcut om deplin, născîndu-se din femeie[764], ca orice om (Iov 14, 1). Ca urmaș al lui Avraam (Matei 1, 1 și urm.; Luca 3, 23 și urm.), Hristos s-a născut «sub Lege»; prin această expresie, Apostolul aplică lui Hristos toate expresiile precedente care descriu robia Legii, astfel încît putem spune, împreună cu H. Schlier[765], că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat nu numai firea omenească, ci și istoria omenească.

758. M. Luther, *op. cit.*, ad loc., ed. cit., vol. XVI, p. 81.

579. Cronologia creștină, inițiată de Dionisie Exiguul (cel Mic), este și ea o expresie a acestei concepții asupra istoriei. Această cronologie nu mai socotește anii «de la începutul lumii», ca în iudaism, ci ea situează începutul într-un punct nedeterminat pe linia care coboară dinspre Hristos spre trecut; tot astfel, în cronologia creștină, sfîrșitul lumii se plasează într-un punct nedeterminat al aceleiași linii, dar în viitor; vezi O. Cullmann, *Christ et le temps*, p. 11—12.

760. *Ibidem*, p. 57. Cu privire la semnificația biblică a timpului, vezi și Paul Neuenzeit, *«Als die Fülle der Zeit gekommen war...» (Gal. 4, 4). Gedanken zum biblischen Zeitverständnis*, în «Bibel und Leben», IV (1963), p. 223—239.

761. Cf. Fapte 7, 12; 9, 30; 11, 22; 17, 14; 22, 21 etc., unde acest verb este folosit în legătură cu trimiterea Apostolilor de către Dumnezeu în vederea unei misiuni anumite.

762. *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Sendungsformel (Gal. 4, 4; Rom. 8, 3 f; Joh. 3, 16 f; I Joh. 4, 9)*, în ZNW, LVII (1966), p. 210.

763. Apostolul folosește intenționat verbul γενόμενον și nu γεννώμεν (de la γεννάω = *a naște*), căci verbul «a naște» implică o trecere de la neexistență la existență, pe cînd verbul «a se face» (γίγνομαι) indică numai un nou mod de existență al Celui care există de mai înainte (cf. Rom. 1, 3; Fil. 2, 7).

764. În textele de la Qumran (1 QHod. XIII, 14; XVIII, 12 și urm., 16; 1QS, XI, 20 și urm.), expresia «născut din femeie» (ילוד אשה) are sensul de «om natural». Sf. Părinți spun că prin prepoziția ἐκ (= *din*) Apostolul subliniază realitatea trupului pe care Mîntuitorul l-a luat din Sf. Fecioară Maria; așa Origen, *Fragmenta in Epistolam ad Galatas*, P.G. XIV, 1298; Sf. Vasile Cel Mare, *Liber de Spiritu Sancto*, P.G. XXXII, 85—86 ș.a.

765. *Op. cit.*, p. 196.

Folosirea cuvîntului «femeie» nu contrazice învăţătura despre naşterea Mîntuitorului din fecioară. Dimpotrivă, în expresia «născut din femeie», exegeza patristică a văzut o afirmare clară a naşterii din fecioară a Mîntuitorului [766]. Astfel, de pildă, Teodoret al Cirului explică termenul «femeie» prin «fecioară» : «Care luînd natura noastră, S-a născut din fecioară (ἐκ παρθένου)» [767]. Sf. Ciril al Ierusalimului zice că deoarece Sf. Pavel vorbeşte numai de femeie, înseamnă că partea bărbătească n-a avut nici un rol la naşterea lui Hristos [768]. În acelaşi sens interpretează textul Sf. Irineu [769], Origen [770], Tertulian [771], Fer. Ieronim [772], Fer. Augustin [773] etc. După M. Luther [774], Gal. 4, 4 afirmă fecioria Maicii Domnului : «Este totuna cînd zice : s-a născut din femeie şi dacă ar zice : s-a născut din fecioară» (Idem est, cum dicit : factum ex muliere, ac si diceret : factum ex virgine) [775]. O bună parte dintre comentatorii moderni, printre care o autoritate protestantă de prim rang ca Th. Zahn [776], cred că Apostolul afirmă aici naşterea din fecioară a Mîntuitorului. După alţi comentatori [777], Gal. 4, 4 nici nu afirmă, dar nici nu contrazice naşterea Lui Hristos din fecioară ; «scopul Apostolului — zice Lagrange [778] — nu era de a indica prerogativele lui Iisus din Nazaret, ci de a arăta coborîrea Fiului lui Dumnezeu pînă la firea noastră, pînă la supunerea faţă de Lege».

Valoarea doctrinară a acestui verset este excepţională. Într-o exprimare extrem de concisă şi folosind termeni de o precizie fără cusur, Apostolul afirmă deopotrivă suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei şi realitatea naturii umane a Fiului lui Dumnezeu Cel preexistent, schiţează planul divin de mîntuire a lumii şi lasă să se înţeleagă că Iisus din Nazaret s-a născut fără tată din mamă. Toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sînt prezente la realizarea planului dumnezeiesc de mîntuire a lumii : Tatăl Care trimite, Fiul Care Se întrupează şi Duhul Sfînt trimis «în inimile noastre» (v. 6).

(4, 5) Versetele 4—5 ne înfăţişează dialectica divină a mîntuirii : Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om deplin, pentru ca pe oameni să-i facă fii ai lui Dumnezeu. Răscumpărarea şi înfierea sînt cele două aspecte ale operei de mîntuire a lui Iisus Hristos [779].

766. Vezi Emile de Roover, *La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal. 4, 4*, în vol. «Studiorum Paulinorum Congressus Intern. Catholicus», 1961, Roma, 1963, p. 17—37.

767. *Op. cit.*, P.G. LXXXII, 485 ; Idem, *Libellus contra Nestorium*, P.G. LXXXIII, 1159—1160.

768. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze*, XIII, P.G., XXXIII, 763—766.

769. *Contra haereses*, P.G., VII, 957.

770. *In Evangelium secundum Mattheum*, P.G., XVII, 290. În naşterea lui Hristos, Origen distinge două aspecte : «secundum nos» şi «supra nos».

771. *De virginibus velandis*, P.L., II, 897 ; *De carne Christi*, P.L., II, 831.

772. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 372.

773. *Op. cit.*, P.L., XXXV, 2126.

774. *Op. cit.*, ed. cit., vol. XVI, p. 77.

775. Am citat textul latin după *Luther's Werke*, vol. XL, partea I, Weimar, 1911, p. 561.

776. *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1922, p. 202.

777. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 102 ; Duncan, *op. cit.*, p. 128 ş.a.

778. *Op. cit.*, p. 102.

779. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 35, nota b.

Răscumpărarea [780] «de sub Lege» înseamnă eliberarea din blestemul Legii (cf. 3, 13). Toți oamenii, iudei și păgîni deopotrivă, erau păcătoși; blestemul Legii îi cuprindea pe toți. De aceea și răscumpărarea în Hristos îi cuprinde pe toți.

Înfierea (υἱοθεσία) [781] este consecință a răscumpărării. În Sf. Scriptură, termenul υἱοθεσία apare numai în epistolele pauline (Gal. 4, 5; Rom. 8, 15. 23; 9, 4; Efes. 1, 5). În Vechiul Testament, poporul ales este numit prin metaforă «fiul» lui Iahve [782]. În literatura sapiențială, chiar și unele persoane individuale primesc calificativul de fii ai lui Dumnezeu (Is. Sir. 4, 10; Înțel. Sol. 2, 16 și urm.).

Exegeții și-au pus întrebarea dacă Sf. Pavel, vorbind despre înfierea divină, a avut în minte o procedură sau o practică a înfierii din vremea sa și au încercat să stabilească originea metaforei sale [783]. Se știe că practica înfierii exista la multe popoare în antichitate. Literatura greacă și inscripțiile arată că termenul υἱοθεσία și instituția corespunzătoare acestui termen erau cunoscute de greci cu cel puțin cinci veacuri înainte de Hristos. În inscripțiile precreștine din insulele Mării Egee intervine adeseori formula «A fiul lui B, κατ' υἱοθεσίαν fiul lui C» [784]. În Grecia antică, «un om putea, fie în timpul vieții, fie printr-un testament care devenea efectiv după moartea sa, să adopte un cetățean bărbat ca fiu al său, dar cu condiția invariabilă ca fiul adoptat să accepte obligațiile legale și religioase ale unui fiu adevărat (natural)» [785]. Familia și cultul trebuiau să fie continuate de un moștenitor de parte bărbătească, ceea ce explică frecvența înfierilor în antichitatea greacă. La romani, înfierea (adoptio) era un act de o foarte mare importanță. Cel adoptat în mod legal avea, față de părinții adoptivi, aceleași drepturi și obligații ca și fiii naturali. Pe temeiul acestor date, mai mulți autori [786] cred că temeiurile metaforei pauline trebuie căutate în reglementările juridice referitoare la adopțiune din lumea greco-romană.

Dar înfierea era cunoscută și practicată și la evreii Vechiului Testament (Fac. 15, 3—4; Ieș. 2, 10; cf. Ier. 3, 18; I Par. 28, 6) [787]. Mai mulți autori [788] cred că Sf. Pavel a putut găsi o bază pentru ideea sa în Fac.

780. Pentru sensul verbului ἐξαγοράζειν, vezi comentariul nostru ad 3, 13.

781. Vezi J. Steinmueller, art. *Adoption*, în «Catholic Biblical Encyclopedia — New Testament», New York, 1949, p. 8; Ed. Schweizer, art. υἱοθεσία, în TWNT, vol. VIII, p. 402.

782. Cf. Ieș. 4, 22 și urm.; Deut. 14, 11; Ps. 72, 15; Isaia 1, 2—4; 30, 1—9; 43, 6; 45, 11; 63, 8; Ier. 3, 14; 31, 9—20; Osea 2, 1; 11, 1.

783. Vezi W. H. Rossell, *New Testament Adoption — Greco-Roman or Semitic?*, în JBL, LXXI (1952), p. 233—234; D. J. Theron, *Adoption in the Pauline Corpus*, în «Evangelical Quarterly», XXVIII (1956), p. 7 și urm.; M. W. Schoenberg, *HUIOTHESIA: The Word and the Institution*, în «Scripture», vol. XV (1963), p. 115—123.

784. M. W. Schoenberg, *art. cit.*, p. 116.

785. T. Ress, art. *Adoption*, în «The International Standard Bible Encyclopedia», vol. I, Chicago, 1915, p. 58.

786. Așa T. Rees, *art. cit.*, p. 41; M. W. Schoenberg, *art. cit.*, p. 121—122 ș.a.

787. Cu privire la practica înfierii în Vechiul Testament, vezi R. de Vaux, *The Early History of Israel*, trad. din limba franceză de D. Smith, vol. I, London, 1978, p. 247—249.

788. W. H. Rossell, *art. cit.*, p. 234; D. J. Theron, *art. cit.*, p. 6 și urm.; W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, 1949 ș.a.

15, 3, unde Avraam zice : «De vreme ce nu mi-ai dat fii, iată sluga mea (Eliezer din Damasc, n.n.) va fi moştenitor după mine». După aceşti autori, aramaicul *Avva* care apare în textele pauline în legătură cu înfierea divină (Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15) ar fi o indicaţie preţioasă în sprijinul ideii că gîndirea paulină se întemeiază pe datele Vechiului Testament : acest cuvînt este strigătul de bucurie al sclavului adoptat de stăpînul său ; fostul sclav poate să-i zică acum binefăcătorului său «Avva, Părinte».

Trebuie să ţinem seama de faptul că aici nu este vorba de o înfiere omenească. Procedurile legale de înfiere se aplică numai într-un mod cu totul vag şi îndepărtat la înfierea divină. În orice caz, Sf. Pavel concepe înfierea divină nu ca o trecere dintr-o familie în alta, ci ca o înălţare de la condiţia de rob la cea de fiu al lui Dumnezeu. Prin înfierea divină, fostul rob devine fiu, cel fără moştenire devine moştenitor.

După Efes. 1, 5, în planul lui Dumnezeu era cuprinsă de mai înainte înfierea tuturor oamenilor : «Mai înainte rînduindu-ne, în a Sa iubire, să ne înfieze prin Iisus Hristos». Înainte de venirea lui Hristos, israeliţii posedau oarecum înfierea (Rom. 9, 4 ; cf. Ieş. 4, 22 ; Deut. 14, 1 ş.a.), dar numai în chip exterior, ca naţiune, nu în mod individual şi intim. Prin Hristos, ceea ce iudeii aveau în mod virtual s-a prefăcut în realitate pentru toţi oamenii [789].

Fiind înfiaţi de Dumnezeu prin Taina Sfîntului Botez, noi participăm deja la viaţa lui Hristos, ne îmbrăcăm în El (3, 27). Dar deşi această participare este reală, ea nu este încă completă ; noi avem numai «arvuna Duhului» (II Cor. 5, 5), urmînd a primi roadele depline ale înfierii divine la Parusie (cf. Rom. 8, 23) [790].

(4, 6) Acest verset prezintă o dificultate de traducere bine cunoscută. Dacă i se dă conjuncţiei ὅτι de la începutul versetului un sens cauzal, traducerea este următoarea : «Dar pentru că sînteţi fii, Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în inimile voastre» ; dacă însă acestei conjuncţii i se dă un sens declarativ, atunci textul poate fi tradus astfel : «Însă dovada că sînteţi fii este că Dumnezeu...» sau «Şi că sînteţi fii este vădit, căci Dumnezeu...». A doua traducere presupune o elipsă, subînţelegîndu-se expresia δῆλον ὅτι la sfîrşitul primei propoziţii. Din punct de vedere filologic, amîndouă traducerile sînt posibile [791]. Prima traducere, curentă în Occident în sec. XIX şi la începutul sec. XX [792] pune în relief o anumită anterioritate a înfierii divine în raport cu primirea harului Sfîntului Duh. A doua traducere, propusă de Sfinţii Părinţi [793] şi susţi-

789. M. W. Schoenberg, *Huiothesia : The Adoptive Sonship of the Israelites*, în «American Ecclesiastical Review», CXLIII (1960), p. 273.

790. Idem, *St. Paul's Notion of the Adoptive Sonship of Christians*, în «The Thomist», XXVIII (1964), p. 51 şi urm.

791. S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4, 6* (Analecta Biblica, I), Roma, 1952, p. 127—139, prezintă pe larg aspectul filologic al problemei.

792. Pentru această traducere se pronunţă Schlier, *op. cit.*, p. 197 ; Oepke, *op. cit.*, p. 97 ; L. Cerfaux, *Le chrétien selon Saint Paul* (Lectio Divina, 33), Paris, 1963, p. 254, 299 ş.a.

793. Aşa Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXII, 657 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, ed. cit., vol. I, p. 55 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 485—488 ş.a.

nută de un număr tot mai mare de exegeţi contemporani [794] scoate în evidenţă rolul Duhului Sfînt de agent al înfierii divine. Această diferenţă de traducere modifică destul de mult sensul textului : harul Duhului Sfînt, prezentat în prima traducere drept consecinţa înfierii, devine, în a doua, sursa şi totodată mărturia înfierii noastre de către Dumnezeu.

În sprijinul celei de-a doua traduceri stă mai ales paralelismul dintre acest text şi Rom. 8, 9—15, unde Duhul Sfînt este numit «Duhul înfierii» (πνεῦμα υἱοθεσίας, v. 15) [795] şi unde Sf. Pavel afirmă că cei «mînaţi de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu» (v. 14). Între Rom. 8, 15—17 şi Gal. 4, 6—7 există nu numai o similitudine de idei, ci şi una de vocabular :

Rom. 8, 15—17	**Gal. 4, 6—7**
«...ci aţi primit Duhul înfierii prin care strigăm : Avva, Părinte ! Duhul Însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că sîntem fii ai lui Dumnezeu. Şi dacă sîntem fii, sîntem şi moştenitori — moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Hristos».	Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, strigînd : Avva, Părinte ! Aşadar, nu mai eşti rob, ci fiu ; iar dacă eşti fiu, eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu (prin Dumnezeu)».

Este evident că în Epistola către Romani, Apostolul a reluat textul din Galateni ; or, în textul paralel din Rom. 8, rolul Duhului Sfînt la înfierea noastră este lămurit : Duhul Sfînt locuieşte în inimile credincioşilor şi face din ei fii ai lui Dumnezeu [796].

Sf. Pavel foloseşte acelaşi verb — ἐξαποστέλλειν — pentru a indica misiunea Fiului (4, 4) şi cea a Duhului Sfînt. Iniţiativa o are, în ambele cazuri, Dumnezeu-Tatăl ; El este Cel care trimite pe Fiul sau pe Duhul Sfînt.

Expresia «Duhul Fiului Său» (Rom. 8, 9 : «Duhul lui Hristos» ; Filip. 1, 19 : «Duhul lui Iisus Hristos» ; cf. II Cor. 3, 17) a fost socotită de unii exegeţi apuseni drept o afirmaţie a purcederii Duhului Sfînt şi de la Fiul *(filioque)* [797]. Dar : 1) Textul nu vorbeşte de purcedere, ci de *trimiterea* Duhului (cf. 4, 4) ; 2) Apostolul nu spune că Tatăl şi Fiul au trimis pe Duhul Sfînt, ci că Tatăl a trimis pe Duhul Fiului Său ; 3) genitivul τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nu este echivalentul lui ἐκ + genitivul. Expresia «Duhul Fiului Său» trebuie înţeleasă prin paralela ei din Rom. 8, 15, unde este vorba

794. Lagrange, *op. cit.*, p. 104 ; Lyonnet, *op. cit.*, p. 35 ; Amiot, *op. cit.*, p. 191—192 ; Buzy, *op. cit.*, p. 454—455 ş.a. Antoine Duprez, *Note sur le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation du chrétien (à propos de Gal. 4, 6)*, în «Recherches de Science Religieuse», LII (1964), p. 421—431, studiind amănunţit sensurile posibile ale acestui verset, se pronunţă şi el pentru a doua traducere.

795. Prin πνεῦμα din Rom. 8, 15 unii exegeţi înţeleg Persoana Sf. Duh, iar alţii harul Sf. Duh (vezi S. Zedda, *op. cit.*, p. 143). Este vorba, desigur, de harul Sf. Duh care se împărtăşeşte credincioşilor prin Sf. Taine. «Duhul înfierii» este harul pe care-l primesc credincioşii prin Sf. Botez.

796. A. Duprez, *art. cit.*, p. 423—424. S. Zedda, *op. cit.*, p. 140—144, susţine aceeaşi interpretare a lui ὅτι din Gal. 4, 6.

797. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 104. Unele comentarii romano-catolice mai noi (ca de exemplu cel al lui Viard) nu mai vorbesc despre *filioque* în acest context.

de «Duhul înfierii» ; credincioşii creştini au primit acelaşi Duh ca şi Fiul şi ca atare ei sînt fii ai lui Dumnezeu [798]. Chiar un teolog romano-catolic de talia lui F. Mussner [799] scrie în acelaşi sens : «τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ nu este Duhul care «purcede» din Fiul..., ci Duhul pe care-L are întotdeauna Fiul».

«Inima», în limbaj biblic, înseamnă centrul fiinţei, al persoanei, centrul vieţii intelectuale (I Cor. 2, 9 ; Rom. 9, 2 ; 10, 1 etc.) şi mai ales centrul vieţii religios-morale a omului (II Cor. 4, 6 ; Rom. 1, 12. 24 etc.).

Expresia πνεῦμα κρᾶζον este un *hapax legomenon* în Sf. Scriptură. În Septuaginta, verbul κράζειν este folosit pentru invocaţiile adresate lui Dumnezeu (Jud. 3, 9. 15 ; 4, 3 ; Ps. 3, 5 ; 17, 7 etc.) ; în Noul Testament, acelaşi verb este folosit pentru strigătele bolnavilor şi exclamaţiile demonizaţilor adresate Mîntuitorului (Matei 8, 29 ; 9, 27 ; Marcu 5, 7). Uneori verbul κράζειν are valoarea unei aclamaţii liturgice sau chiar a unei proclamaţii solemne şi publice (Ioan 7, 28. 37) [800]. În Gal. 4, 6 şi în Rom. 8, 14, acest verb are sensul unei revelaţii a numelui lui Dumnezeu [801] făcută credincioşilor de Duhul Sfînt ; el reflectă totodată intensitatea bucuriei celor care au acum dreptul să-L numească pe Dumnezeu «Tată» [802]. C. Romaniuk [803] a demonstrat că expresia «Duhul, care strigă» este o formulă prepaulină, folosită frecvent în literatura rabinică ca formulă de introducere a citatelor scripturistice [804]. În scrierile rabinice găsim şi formule de tipul : «Isaia strigă» sau «profetul strigă» etc. [805]. Dar în timp ce la rabini această formulă indică o mărturie a Duhului care grăieşte în Scriptură, la Sf. Pavel ea este aplicată mărturiei interioare a Duhului Sfînt în sufletele fiilor adoptivi ai lui Dumnezeu.

Duhul strigă în noi în sensul că noi înşine, plini de harul Duhului Sfînt care locuieşte în noi (Rom. 8, 9), vorbim cu glasul Duhului. Sf. Vasile cel Mare zice : «Glasul Lui (al Duhului) devine glasul propriu al celor ce L-au primit» [806]. Rugăciunea pe care o recită Duhul depăşeşte capacitatea naturală a omului. Duhul îl face părtaş pe credincios la rugăciunea Fiului şi îl inspiră s-o rostească în însăşi forma folosită de Mîntuitorul : *Avva, Părinte*.

În multe locuri din Vechiul Testament Dumnezeu este numit Tată [807]. În aproape toate religiile lumii, divinitatea primeşte şi numele de Tată

798. În Rom. 8, 9—10, expresiile «Duhul lui Dumnezeu în voi», «Duhul lui Hristos» şi «Hristos în voi» se referă, toate, la acelaşi lucru (cf. Gal. 2, 20 ; 5, 25) ; vezi Burton, *op. cit.*, p. 222. 799. *Op. cit.*, p. 275.

800. W. Grundmann, art. κράζω, în TWNT, III, p. 902—903.

801. W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, ed. a II-a (Analecta Biblica, 19 A), Roma, 1971, p. 219, n. 2.

802. Burton, *op. cit.*, p. 224.

803. *Spiritus clamans (Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15)*, în VD, XL (1962), p. 196—197.

804. Midraşul la Plîngerile lui Ieremia, 3, 59 ; la Cîntarea Cîntărilor, 3, 16 ; la Ieşire, 32, 27 ş.a. ; cf. Romaniuk, *art. cit.*, p. 191 şi urm.

805. *Haggada Bereşit*, 69, 1 (47 b) ; *Exodus Rabbah*, 41 (98 a) (cf. C. Romaniuk, *art. cit.*, p. 196). În Noul Testament avem un singur exemplu de acest gen, în Rom. 9, 27 : «Iar Isaia strigă pentru Israel...».

806. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, P.G., XXXII, 173.

807. Deut. 32, 6 ; II Regi 7, 14 ; Ps. 67, 5 ; 88, 26 ; Ier. 3, 4. 19 ; 31, 9 ; Isaia 63, 15. 16 ; 64, 7 ; Mal. 1, 6 ; 2, 10 ; Tob. 13, 4 ; Is. Sir. 23, 1. 4 ; 51, 10 ; Înţel. Sol. 14, 3. La acestea se pot adăuga textele în care Dumnezeu este comparat cu un tată (Ps. 102, 13 ; Prov. 3, 12 ş.a.).

sau Părinte [808]. Dar în Vechiul Testament găsim numai două exemple unde credinciosul I se adresează lui Dumnezeu în rugăciune numindu-L «Părinte» (Înțel. Sol. 14, 3; Is. Sir. 23, 1, 4). În iudaismul palestinean apar invocări cu titlu colectiv (אבינו abinu = *Tatăl nostru),* dar invocarea cu titlul individual (אבי = abi) nu este atestată nicăieri [809]. În Noul Testament, Dumnezeu e numit *Tată* în mod frecvent [810], acest nume fiind echivalent cu acela de *Dumnezeu* [811].

De trei ori apare în Noul Testament invocarea lui Dumnezeu cu numele de «Tată» sau «Părinte» în formă aramaică: o dată în cuvintele Mîntuitorului (Marcu 14, 36) și de două ori în epistolele pauline (Gal. 4, 6 și Rom. 8, 15).

O serie întreagă de texte targumice și rabinice dovedesc că termenul אבא (ἀββᾶ) era, în familiile iudaice, formula curentă de adresare a copiilor către tatăl lor, acest termen avînd sensul de «tată» (la nominativ sau la vocativ) sau chiar de «tatăl meu» [812]. Dar niciodată nu este folosit acest cuvînt, fără sufix și fără nici un alt adaos, ca o invocație adresată lui Dumnezeu [813]. *Avva* apare pentru prima dată în acest sens în cuvîntul Mîntuitorului Hristos [814]. Dintre Sfinții Evangheliști, numai Marcu a păstrat termenul original, deși studiul textelor pare să arate că Mîntuitorul L-a invocat întotdeauna pe Dumnezeu cu titlul aramaic *Avva* [815]. Se poate afirma cu certitudine că cele trei texte neotestamentare menționate sînt martore ale unei tradiții care urcă pînă la Însuși Iisus Hristos. Cuvîntul *Avva* reprezintă astfel în Noul Testament ceea ce J. Jeremias numește *ipsissima vox Jesu* [816].

Cuvîntul ὁ πατήρ a fost alăturat, probabil, termenului aramaic de către primii creștini, astfel încît în comunitățile creștine bilingve (iudeogrecești) expresia a intrat în limbajul liturgic sub forma ἀββᾶ ὁ πατήρ [817]. Desigur că, atunci cînd Sf. Pavel scria Epistola către Galateni, folosirea acestei expresii în limbajul liturgic creștin era curentă.

Forma de adresare *Avva*, pe care Sf. Pavel o menționează aici, ne dezvăluie profunzimea rugăciunii creștine către Tatăl. A-L numi pe Dumnezeu «Părinte» e un mare dar al înfierii divine. Nu oricine și nu oricum se poate bucura de acest dar. Cel ce se unește cu Hristos prin Taina Sfîntului Botez participă la rugăciunea proprie a Lui către Tatăl [818]. A participa la rugăciunea Mîntuitorului înseamnă a participa la relația

808. Vezi exemple la W. Marchez, *op. cit.*, p. 29—41.
809. *Ibidem*, p. 85—97.
810. După Vernon McCasland, «*Abba, Father*», în JBL, LXXII (1953), p. 84—85, acest nume este dat lui Dumnezeu în Noul Testament de cel puțin 151 ori.
811. *Ibidem*, p. 85. 812. W. Marchel, *op. cit.*, p. 107—110.
813. *Ibidem*, p. 110. 814. *Ibidem*, p. 113.
815. Vezi analiza acestor texte la W. Marchel, *op. cit.*, p. 124—137.
816. J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père*, trad. din limba germană de C. Péquinot (Parole de Dieu, 8), Paris, 1972, p. 95 u.
817. După unii exegeți, Mîntuitorul Însuși ar fi rostit invocația către Tatăl atît în aramaică, cît și în greacă. După McCasland (*art. cit.*, p. 79 și urm.), care crede că «Avva» este un metonimic pentru «Dumnezeu», deci un fel de nume propriu al lui Dumnezeu, această formulă s-ar putea traduce prin cuvintele «Dumnezeule, Tatăl meu!» Totuși McCasland afirmă că substantivul ὁ πατήρ a fost adăugat termenului aramaic de către primii creștini (p. 90).
818. Probabil că Apostolul face aluzie aici (ca și în Rom. 8, 15) la rugăciunea «Tatăl nostru» pe care neofitul o rostea imediat după primirea Botezului; cf. *Constituțiunile Apostolice*, VII, 45 (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol.

Sa cu Dumnezeu-Tatăl; a te adresa Tatălui, în unire cu Fiul, prin Duhul Sfînt, înseamnă a intra în relație cu cele trei Persoane dumnezeiești. Rugăciunea *Avva, Părinte* ne face astfel să descoperim viața dumnezeiască, viața Sfintei Treimi în noi. De aceea, credincioșii creștini rostesc cu înfiorare această rugăciune, cerînd lui Dumnezeu ca îndrăzneala de a-L numi «Tată» să nu le fie socotită blasfemie : «Și ne învrednicește pe noi, Stăpîne, cu îndrăznire, fără de osîndă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, *Tată*...».

(4, 7) Trecînd din nou de la plural la singular, Apostolul încheie argumentul pe care l-a început în v. 1.

«Nu mai ești rob» [819] este contrariul lui «eram robiți, sub stihiile lumii» (v. 3). După P. Bonnard [820], în afirmația «nu mai ești rob, ci fiu» se rezumă întreaga Epistolă către Galateni.

Ca și versetul precedent și Gal. 4, 7 poate fi explicat prin paralela sa din Rom. 8, 16—17. Prima parte a versetului nu ridică nici o problemă : Apostolul a dovedit mai înainte că credincioșii creștini nu sînt nici copii minori, nici robi (v. 1—3), deoarece ei au fost eliberați de Hristos, conferindu-li-se înfierea divină. Că sînt fii este un lucru evident, căci, prin Duhul Sfînt, ei cutează să I se adreseze lui Dumnezeu numindu-L «Tată». Iar cei ce sînt fii sînt și moștenitori. Dar în textul acceptat de cele mai bune ediții critice [821] nu e destul de clar despre care moștenire e vorba aici. Expresia διὰ Θεοῦ [822] înseamnă «prin Dumnezeu» sau «datorită lui Dumnezeu». «Iar de ești fiu — zice Apostolul — ești și moștenitor prin Dumnezeu». Moștenitor al cui ? Textul nu ne-o spune, dar este vorba, desigur, de aceeași moștenire de care a fost vorba mai înainte, anume de moștenirea făgăduințelor făcute lui Avraam (3, 29). Textul lasă impresia că Apostolul se sfiește să facă o afirmație de necrezut : credincioșii creștini sînt moștenitori ai lui Dumnezeu. În textul paralel din Epistola către Romani, el va spune limpede că cei ce s-au împărtășit de înfierea divină sînt «moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos» (Rom. 8, 17) [823].

I, Padebornae, 1905, p. 450—451) ; Sf. Ciprian, *De Dominica oratione*, IX, P.L., IV, 541 ; Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, V, P.G., XXXIII, 1117 ; Sf. Ioan Gură de Aur, *In Epistolam ad Col.*, hom. VI, P.G., LXII, 342. În ambele texte pauline în care apare expresia «Avva, Părinte», această expresie se află în relație cu primirea harului Duhului Sfînt și cu înfierea divină ; în Gal. 3, 27 este chiar menționat Botezul. Se știe însă că în Biserica primară taina Sf. Botez și primirea harului Sf. Duh prin taina punerii mîinilor (Mirungerea) se aflau într-o strînsă legătură (Fapte 2, 38 ; 19, 5). Vezi T. M. Taylor, *«Abba, Father» and Baptism*, în «Scottish Journal of Theology», XI (1958), p. 62—71.

819. Οὐκέτι are sens temporal : de cînd ai devenit fiu, nu mai ești rob.

820. *Op. cit.*, p. 88.

821. Pentru sfîrșitul versetului există mai multe variante textuale. În unele mss. (D, K, p, l. ș.a.) apare forma «moștenitor al lui Dumnezeu prin (Iisus) Hristos», iar în altele (G, Fer. Ieronim) «moștenitor al lui (Iisus) Hristos». Forma διὰ θεοῦ, care apare în majoritatea textelor manuscrise (p. 46 ℵ, A, B, C, lat., Vulg., Ambroziaster etc.) reprezintă, desigur, varianta originală.

822. Cf. Fac. 4, 1 : διὰ τοῦ θεοῦ ; 40,8 : διὰ θεοῦ. Sf. Pavel folosește frecvent prepoziția διά cu genitivul pentru a exprima rolul de mijlocitor al lui Iisus Hristos (Rom. 5, 11 ; I Cor. 1, 9 ; Gal. 1, 1 ș.a.).

823. Ioseph M. Bover, *Heres «per Deum» (Gal. 4, 7)*, în «Biblica», V (1924), p. 375, afirmă că «prin Dumnezeu» înseamnă «prin intervenția lui Dumnezeu». După Bover, această expresie paulină indică rolul lui Dumnezeu de mijlocitor al trecerii noastre de la robie la înfiere.

2. Întoarcerea «sub Lege» înseamnă robie (4, 8—11)

(8) Ci odinioară, necunoscînd pe Dumnezeu, aţi fost robiţi celor ce nu sînt dumnezei după fire ; (9) dar acum, cunoscînd pe Dumnezeu, sau mai degrabă fiind cunoscuţi de Dumnezeu, cum vă întoarceţi iarăşi la stihiile cele slabe şi sărace, cărora iarăşi voiţi să le slujiţi ca mai înainte ? (10) Ţineţi zile şi luni şi timpuri şi ani. (11) Mă tem pentru voi să nu mă fi ostenit la voi în zadar.

(4, 8) Conjuncţia ἀλλά indică opoziţia netă între ceea ce sînt galatenii acum şi ceea ce erau ei înainte de a primi Evanghelia.

Odinioară, galatenii nu-L cunoşteau pe Dumnezeu, aşa încît condiţia lor de sclavi «sub stihiile lumii» se datora ignoranţei. Situaţia lor de atunci era oarecum scuzabilă, deşi, după Epistola către Romani (1, 18—23), necunoaşterea lui Dumnezeu şi consecinţa acesteia, idololatria, este vinovată şi vrednică de pedeapsa dumnezeiască. Starea păgînilor era mult mai jalnică decît cea a iudeilor ; căci păgînii «au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună şi s-au închinat şi au slujit făpturii în locul Făcătorului» (Rom. 1, 25). Păgînii erau «în vremea aceea în afară de Hristos, osebiţi de cetăţenia lui Israel şi străini de aşezămintele făgăduinţei, lipsiţi de nădejde şi fără Dumnezeu în lume» (Efes. 2, 12).

Verbul ἐδουλεύσατε nu are numai sensul de slujire cultică, ci de robie (v. 7 : δοῦλος); păgînii erau înrobiţi din punct de vedere religios ; idololatria este robie, căci idololatrul se sileşte să placă unor dumnezei pe care nu-i cunoaşte (I Tes. 4, 5 ; II Tes. 1, 8). Substantivul φύσις (de la φύω) defineşte ceea ce aparţine unei persoane sau unui lucru în virtutea originii sale. Prin expresia «cei ce nu sînt dumnezei după fire», Apostolul nu neagă numai natura divină a acestor falşi dumnezei, ci însăşi existenţa lor (cf. I Cor. 8, 5 : λεγόμενοι θεοί) [824]. Exprimarea Sfîntului Pavel poate fi comparată cu modul de a vorbi al lui Platon [825] : «cei ce după opinia populară sînt dumnezei».

În acest verset avem un indiciu destul de clar asupra faptului că Bisericile galatene erau formate, în mare majoritate, din păgîno-creştini.

(4, 9) Prin convertirea lor la creştinism, galatenii L-au cunoscut pe adevăratul Dumnezeu.

După cum remarcă Lightfoot [826], verbul γνόντες din acest verset trebuie deosebit de εἰδότες din versetul precedent (cf. I Ioan 2, 29 ; Ioan 21, 17 ; Efes. 5, 5 ; I Cor. 2, 11). Dacă verbul οἶδα (= *ştiu)* se referă la o cunoaştere a faptelor şi nimic mai mult, verbul γινώσκω (= *cunosc, recunosc)* pune în valoare fie dobîndirea, fie manifestarea cunoştinţei, deci marchează o participare a celui care posedă cunoştinţa.

Dar omul nu este atît subiectul cunoaşterii, cît obiectul iniţiativei dumnezeieşti ; nu omul Îl caută pe Dumnezeu, ci Dumnezeu îl caută şi-l află pe om (cf. I Cor. 8, 2 ; 13, 12). De aceea Apostolul, în mod deliberat, corectează ceea ce spusese la început, folosind o figură de stil numită

824. Vezi Burton, *op. cit.*, p. 228—229.
825. *Legile*, X, 904 A (cf. Burton, *op. cit.*, p. 229).
826. *Op. cit.*, p. 171.

epidiorthosis [827]. Ideea cunoaşterii omului de către Dumnezeu este clar exprimată şi în Vechiul Testament: «Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pămîntului» (Amos 3, 2); «Înainte de a te urzi în pîntece te-am cunoscut...» (Ier. 1, 5). În Vechiul Testament, termenul ebraic ידע = yada, înseamnă mai mult decît cunoaşterea speculativă; «cunoaşterea» de către Dumnezeu implică totodată iubirea, bunăvoinţa, favoarea lui Dumnezeu faţă de cineva. Adevărata cunoaştere a omului de către Dumnezeu îşi are temeiul în preştiinţa Sa, pe care El o actualizează în favoarea omului, prin alegerea şi chemarea de care-l învredniceşte (Rom. 8, 29—30).

Spunînd că credincioşii creştini au fost cunoscuţi de Dumnezeu, Sf. Pavel nu numai că subliniază iniţiativa divină în opera de mîntuire (I Ioan 4, 10), ci exprimă totodată ideea că aceştia au fost «recunoscuţi» de Dumnezeu (cf. I Cor. 8, 3; II Tim. 2, 19) ca fii ai Săi [828]. Mîntuitorul Însuşi spune că El îşi «cunoaşte» oile Sale (Ioan 10, 14). Celor păcătoşi El li se va adresa la judecata din urmă cu cuvintele: «Niciodată nu v-am cunoscut pe voi» (Matei 7, 23).

E de neconceput ca cei ce au fost «cunoscuţi» de Dumnezeu să se întoarcă la starea inferioară de mai înainte. Verbul ἐπιστρέφετε, la prezent, arată că galatenii sînt pe punctul de a se supune practicilor iudaizante. Calificînd supunerea faţă de Lege ca o «întoarcere» la «stihiile cele slabe şi sărace», Apostolul aşează erezia iudaizantă pe acelaşi plan cu idololatria, pe care o practicaseră galatenii înainte de convertirea lor la Hristos. Sf. Pavel afirmă în repetate rînduri că Legea mozaică este «slabă şi săracă» (Rom. 8, 3; Evr. 7, 18 ş.a.). În raport cu harul răscumpărării şi al înfierii dumnezeieşti (4, 5—7), practicile legaliste mozaice nu sînt altceva decît «stihii slabe şi sărace», adică elemente religioase rudimentare, fără puterea de a îndrepta pe cineva.

(4, 10) Galatenii făcuseră deja un prim pas spre înrobirea sub Lege prin adoptarea calendarului mozaic.

Verbul παρατηρεῖν înseamnă «a ţine», «a observa cu scrupulozitate». Aici el se referă la observarea sărbătorilor iudaice [829].

Se ştie că iudeii erau obligaţi să ţină mai multe sărbători (Lev. 23; 25; Num. 9, 1—14; 15, 32—36; 29; Deut. 15—16; Ester 9 etc.) precum şi unele posturi (Iudit 8, 6). După întoarcerea israeliţillor din robia babiloneană, reglementările cu privire la ţinerea sărbătorilor s-au înmulţit din ce în ce mai mult, devenind foarte complicate şi greu de urmat. Această situaţie se reflectă foarte bine mai ales în cărţile lui Enoh, în

827. *Epidiorthosis* este figura de stil prin care se introduce o corecţiune deliberată, urmărindu-se un efect oratoric; vezi R. W. Funk, F. Blass şi A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge and Chicago, 1961, § 495, 3.

828. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 38, scrie cu privire la Gal. 4, 9: *«A fi cunoscuţi de Dumnezeu*, iată, pentru galatenii convertiţi din păgînism, cea mai mare binefacere pe care ei o datorează Evangheliei».

829. Verbul παρατηρεῖν, la formele activă şi medie, are sensul de «observare minuţioasă a reglementărilor religioase». Schlier (*op. cit.*, p. 203, n. 3) afirmă că sensul acestui verb poate fi redat foarte bine prin expresia «scrupul religios». În Noul Testament sînt folosite în acelaşi înţeles verbele τηρεῖν (Matei 19, 17; Ioan 8, 51; Fapte 15, 5 ş.a.) şi φυλάσσειν (Matei 19, 20; Luca 11, 28; Fapte 7, 53; Rom. 2, 26; Gal. 6, 13 ş.a.)

Cartea Jubileelor și în scrierile de la Qumran [830]. Deoarece calendarul avea la evrei o mare însemnătate religioasă, e lesne de închipuit cîtă discordie au provocat nepotrivirile dintre diferitele grupări în ce privește data și modul ținerii uneia sau alteia dintre sărbători [831].

Calendarul se calcula după mișcarea astrelor (I Enoh LXXIX, 1—2; LXXXII, 9; cf. LXXIII, 1; LXXIV, 1—2; LXXXII, 4, 7—8, 10 etc.) [832]. În Cartea Jubileelor găsim indicații amănunțite cu privire la calcularea calendarului precum și la aplicarea acestuia în viața liturgică. Astfel, în Jub. II, 9 se precizează că numai soarele este «un mare semn pe pămînt pentru zile, sîmbete, luni, sărbători, ani, săptămîni de ani, jubilee și pentru toate timpurile anului»; iar în Jub. VI, 23 este vorba de obligativitatea ținerii primelor zile ale trimestrelor sau ale anotimpurilor: «La luna nouă a lunii întîi și la luna nouă a lunii a patra și la luna nouă a lunii a șaptea și la luna nouă a lunii a zecea sînt zile de aducere aminte și zilele anotimpurilor în cele patru părți ale anului. Acestea sînt scrise și poruncite ca o mărturie pentru totdeauna» (vezi și Jub. I, 14; VI, 32. 34. 37) [833]. «Regula comunității» de la Qumran insită asupra obligativității fiecărui membru al sectei de a observa zilele de sărbătoare și practicile cultice și rituale legate de aceste zile (1 QS IX, 26—X, 8) [834]. După *Regula războiului* (numită mai înainte *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului)*, sărbătorile au fost rînduite la vremea lor de Însuși Dumnezeu (QM X, 15; cf. 1 QH I, 24). În 1 QM XIV, 12—14 citim: «Dar noi, poporul sfințeniei Tale, în lucrările credincioșiei Tale lăudăm numele Tău și în isprăvile Tale preamărim slava Ta, în toate vremile și la datele fixate de proorociile cele veșnice, cu intrarea zilei și a nopții și la ieșirea serii și a dimineții» (cf. 1 QH XII, 3 și urm.; D X, 14 și urm. etc.) [835].

Aceste cîteva exemple reflectă îndeajuns mediul religios iudaic de la începutul erei creștine. Desigur că iudaizanții căutau să impună observarea complicatelor reglementări cu privire la sărbătorile iudaice în sînul tinerelor biserici pauline. Ținerea acestor «timpuri sfinte» iudaice se va fi impus cu mai multă ușurință decît circumciziunea, față de care neiudeii manifestau o repulsie ce a creat întotdeauna probleme prozelitis-

830. Cf. A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumran. Ses origines bibliques*, în «Vetus Testamentum», III (1953), p. 257 și urm. Din aceste scrieri se vede tendința păstrării unui calendar sacerdotal mai vechi, împotriva influențelor calendarului elenistic.

831. Disensiuni în ce privește calcularea calendarului existau mai ales între iudaismul oficial și secta de la Qumran; vezi A. Jaubert, *art. cit.*, p. 262—263; Idem, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, în «Vetus Testamentum», VII (1957), p. 35—61 (mai ales p. 50).

832. *The Book of Enoch (I Enoch)*, trans. by R. H. Charles, cu o introducere de W. O. E. Oesterley, ed. a XV-a, London, 1976, p. 106, 110. În «Introducere» (p. XIV) se precizează că această secțiune a cărții, numită «Cartea luminătorilor cerului» (cap. LXXII—LXXXII), a fost redactată încă înainte de anul 110 î.H.

833. Citat după A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, p. 32.

834. *Les textes de Qumran*, traduits et annotés par J. Carmignac et P. Guilbert, vol. I, Paris, 1961, p. 66—70. Asupra programului zilnic de rugăciune al comunității de la Qumran, vezi S. Talmon, *The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judean Desert*, în «Revue de Qumran», II (1960), nr. 4, p. 475 și urm.

835. Cit. după *Les textes de Qumran*, vol. I, p. 117.

mului mozaic. Exprimarea Sfîntului Pavel («țineți...») lasă să se înțeleagă că galatenii au început deja să respecte sărbătorile iudaice.

Apostolul vorbește aici de «zile și luni și timpuri și ani». «Zilele» sînt, desigur, zilele de sabat. «Lunile» se referă probabil la ceremoniile legate de sărbătorirea lunii noi și a anului nou (Lev. 23, 24; Num. 10, 10; 28, 11—15; cf. I Paral. 23, 31; Isaia 66, 23; Col. 2, 16). Din Cartea Jubileelor (6, 23) și din scrierile de la Qumran (1 QS IX, 27 u.) știm că sărbătorile lunilor noi coincideau cu zilele solstițiilor și ale echinocțiilor de la începutul trimestrelor sau anotimpurilor anului după calendarul solar. «Timpurile» (καιρούς) [836] se referă, desigur, la marile sărbători din cursul anului. Legea impunea observarea a trei mari sărbători: Paștile cu Sărbătoarea azimelor, Sărbătoarea săptămînilor (Cincizecimea) și Sărbătoarea corturilor (Deut. 16; II Paral. 8, 13; cf. I Paral. 23, 31). Alături de acestea trebuie socotită marea sărbătoare a Zilei Împăcării (Lev. 16, 29—31; 23, 27—32). În perioada postexilică se mai adaugă Sărbătoarea Purim (Est. 9, 20—32) și Sărbătoarea sfințirii templului sau Hanuka (I Mac. 4, 59; II Mac. 1, 18; cf. Ioan 10, 22) [837]. «Anii» (ἐνιαυτούς) sînt probabil anii sabatici (Lev. 25). Din I Mac. 6, 49, 53 precum și din mărturiile lui Filon [838] și Iosif Flaviu [839] știm că la începutul erei creștine iudeii respectau anul sabatic, cel puțin în Palestina [840].

În Gal. 4, 10, Sf. Pavel folosește pentru sărbătorile iudaice termeni vagi și profani. Mult mai limpede se exprimă el în Col. 2, 16, unde apar denumirile consacrate ale unora dintre aceste sărbători: «Nimeni deci să nu vă judece pentru mîncare sau băutură, sau cu privire la vreo sărbătoare, sau lună nouă, sau la sîmbete». Acestea, precizează Apostolul în continuare, «sînt umbră a celor viitoare, iar trupul este Hristos» (Col. 2, 17).

Trebuie să precizăm că Sf. Pavel respinge respectarea în continuare a sărbătorilor iudaice, nu sărbătoarea în general. Biserica creștină și-a avut de la bun început sărbătorile ei. De cînd există ea, Biserica creștină a serbat săptămînal, prin rugăciune și odihnă, Duminica (Fapte 20, 7; I Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10) [841]. Sfinții Părinți au subliniat diferența între sărbătorile iudaice care, prin venirea lui Hristos, și-au încheiat rolul de tipuri și sărbătorile creștine, care comemorează și actualizează marile evenimente din istoria mîntuirii [842]. Însuși Sf. Pavel înfățișează viața creștină ca pe o sărbătoare prăznuită «cu azimile curăției și ale adevărului» (I Cor. 5, 8).

836. În Lev. 23, 4, Septuaginta traduce prin καιρούς termenul ebraic מוֹעֲדִים.
837. *Roș-hașana*, 1, 2—3 (cf. Burton, *op. cit.*, p. 233).
838. *De septenario*, 286 M (cf. Burton, *op. cit.*, p. 234).
839. *Războiul iudaic*, I, II, 4, în «The Life and Works of Flavius Josephus», p. 610.
840. După G. A. Barton, *art. cit.*, p. 118 urm., această aluzie la anii sabatici ar fi o indicație că în momentul redactării Epistolei către Galateni un an sabatic era în curs sau tocmai se sfîrșise. Deoarece anul 53—54 a fost un an sabatic, Barton deduce că Epistola a fost scrisă la sfîrșitul anului 54 sau la începutul anului 55. Vezi nota 103.
841. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Duminica — sinteză biblic-teologică*, în «MA», XV (1970), nr. 11—12, p. 815—822.
842. Origen, *Contra Celsum*, VIII, 21—23, P.G., XI, 1601; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 404. Vezi, asupra acestei probleme, J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 375—377.

(4, 11) Adoptarea de către galateni a pseudoevangheliei iudaizante ar zădărnici toată osteneala Apostolului. Într-adevăr, Sf. Pavel se teme [843] pentru credincioșii galateni, tot așa cum s-a temut pentru credincioșii din Tesalonic (I Tes. 3, 5).

Verbul κεκοπίακα, la perfect indicativ, amintește toată lupta și osteneala Apostolului nu numai pentru a-i aduce pe galateni la Hristos, ci și pentru a păstra neștirbită libertatea creștină, ferind-o de îngrădirile pe care voiau să i le impună iudaizanții (cf. 2, 4). În epistolele pauline, slujirea apostolică este numită adeseori «muncă» sau «osteneală», ea fiind însoțită de multe suferințe și privațiuni (I Cor. 4, 9—15; II Cor. 4, 7 u.; 6, 4—10 etc.) [844]. Iar Sf. Pavel zice că el s-a ostenit mai mult decît toți ceilalți Apostoli (I Cor. 15, 10). Să ia aminte galatenii ca nu cumva toată această osteneală în favoarea lor să rămînă zadarnică [845].

E.
«FIȚI PRECUM SÎNT EU...»
(4, 12—20)

Sf. Pavel își întrerupe argumentarea teologică pentru a vorbi inimilor «copiilor» săi (v. 19), prin evocarea perioadei fericite de la începutul activității sale apostolice în Galatia. Predicatorii iudaizanți au reușit să-i antreneze în oarecare măsură și pe credincioșii galateni în opoziția lor față de Apostolul neamurilor. Sf. Pavel nu se oprește însă asupra acestui aspect penibil, nici nu-i acuză pe cei seduși din ignoranță. Vinovați sînt cei care-i tulbură și al căror zel nu este dezinteresat (v. 17). Apostolul încheie această pericopă cu un apel cald, mărturisindu-și în mod indirect dragostea pentru fiii săi duhovnicești, «dragoste caldă, ca a unei mame, dar foarte rezervată, care nu pierde nimic din demnitatea ei» [846], temei permanent al zelului său apostolic.

(12) Vă rog, fraților, fiți precum sînt eu, căci și eu m-am făcut ca voi. Nu m-ați nedreptățit cu nimic; (13) știți însă, că prima dată v-am binevestit din cauza unei slăbiciuni a trupului (14) și n-ați disprețuit, nici n-ați respins încercarea voastră, ce era în trupul meu, ci m-ați primit ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus. (15) Unde este deci fericirea voastră? Căci vă mărturisesc că, dacă ar fi fost cu putință, ochii vi i-ați fi scos și mi i-ați fi dat mie. (16) Am ajuns vrăjmașul vostru pentru că v-am spus adevărul? (17) Ei nu vă rîvnesc spre bine, ci voiesc să vă despartă (de mine), ca să-i rîvniți pe ei. (18) Este bine însă să fiu rîvnit de voi în cele bune întotdeauna și nu numai atunci cînd sînt de față. (19) Copiii mei, pe care vă nasc din nou în durere, pînă ce Hristos va lua chip în voi! (20) Aș vrea însă să fiu acum la voi și glasul să mi-l schimb, căci sînt nedumerit cu privire la voi.

(4, 12) Îndemnul apostolic: «Fiți precum sînt eu» revine de mai multe ori, în forme variate, în epistolele pauline (I Cor. 4, 16; 11, 1;

843. După H. Schlier, *op. cit.*, p. 207, φοβοῦμαι ... μή πως, cu indicativul, este o formulă literară.

844. Vezi Adolf von Harnack, Κόπος (κοπιᾶν, κοπιῶντες) *in frühchristlichen Sprachgebrauch*, în ZNW, XXVII (1928), p. 1—10; F. Hauck, art. κόπος, κοπιάω, în TWNT, III, p. 827—829.

845. Expresia εἰκῆ κεκοπίακα poate fi o aluzie la Isaia 49, 4: «Dar eu îmi spuneam: în deșert m-am trudit (κενῶς ἐκοπίασα), în zadar și pentru nimic mi-am prăpădit puterea mea».

846. Lagrange, *op. cit.*, p. 110.

Filip. 3, 17; I Tes. 1, 6; II Tes. 3, 7. 9)[847]. Sf. Pavel putea fi pentru oricine pildă de vieţuire «în Hristos». Dacă-i îndeamnă pe credincioşi să-i fie următori, n-o face din vanitate, ci pentru că şi el însuşi se sileşte să fie întru toate următor lui Hristos (I Cor. 4, 16).

În textul nostru nu este însă vorba de urmarea sau de imitarea Apostolului în general, ci de imitarea atitudinii sale faţă de legalismul mozaic, cum rezultă din a doua parte a frazei: «căci şi eu (m-am făcut) ca voi». În textul original exprimarea este eliptică: ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς; trebuie să înţelegem că Sf. Pavel *este* (εἰμί) sau că *s-a făcut, a devenit* (ἐγενόμην) ceea ce sînt credincioşii galateni? Dacă el ar zice: «căci şi eu *sînt* ceea ce sînteţi voi», atunci îndemnul: «fiţi precum sînt eu» nu-şi mai are rostul. De aceea credem că trebuie subînţeles al doilea verb: Apostolul *a devenit, s-a făcut* ca şi galatenii, adică s-a făcut «fără Lege» (ἄνομος), a renunţat la ceea ce părea a fi un privilegiu al iudeilor, punîndu-se pe aceeaşi treaptă cu păgîno-creştinii[848]. După interpretarea Sfîntului Ioan Gură de Aur[849], Sf. Pavel le zice galatenilor: «Priviţi-mă deci; şi eu eram însufleţit de aceleaşi dispoziţii, eram plin de zel şi înfocat pentru Lege. Totuşi nu mi-a fost teamă mai tîrziu să părăsesc şi să renunţ la acest fel de viaţă. Voi înşivă ştiţi foarte bine cu cîtă nestăvilită energie am luptat pentru iudaism, dar şi cu ce curaj, nu mai puţin nestăvilit, m-am retras». În Epistola I către Corinteni, Sf. Pavel spune că s-a făcut «tuturor toate», a fost iudeu cu iudeii şi «ca unul fără Lege» cu cei ce n-au Legea (9, 20—21)[850]. În Gal. 4, 12, el spune mai mult decît atît: el a renunţat la Lege nu numai din tact misionar, pentru a-i cîştiga pe păgîni, ci din convingerea fermă că adăugarea «faptelor Legii» la Evanghelie este superfluă.

Tonul Apostolului devine patetic: «Fraţilor, vă rog» — zice el. Citind aceste cuvinte, Sf. Ioan Gură de Aur laudă «măsura» Sf. Pavel care, «după ce a făcut o tăietură adîncă, toarnă mîngîierea ca untdelemnul peste o rană», căci «departe de a fi inspirat de ură sau de aversiune, el este călăuzit de dragoste»[851].

Cuvintele «nu m-aţi nedreptăţit (sau: nu m-aţi ofensat) cu nimic» fac aluzie probabil la unele evenimente recente pe care noi nu le cunoaştem[852]. Unii dintre galateni vor fi manifestat atitudini ofensatoare

847. Vezi D. M. Stanley, *«Become Imitators of me»: The Pauline Conception of Apostolic Tradition*, în «Biblica», XL (1959), p. 859—877; W. B. de Boer, *The Imitation of Paul*, Kampen, 1962.

848. După H. Schlier (*op. cit.*, p. 208), fraza ar trebui redată în felul următor: «Fiţi precum sînt eu, căci şi eu m-am făcut (ἐγενόμην) precum *eraţi* (ἦτε) voi». Sf. Pavel ar afirma că el s-a făcut aşa cum erau galatenii înainte de convertirea lor la creştinism. În acelaşi sens interpretează P. Bonnard (*op. cit.*, ad. loc.), J. Bligh (*Galatians. A Discussion...*, p. 380) ş.a. Apostolul nu spune însă altceva aici decît că el însuşi, deşi este iudeo-creştin, s-a făcut asemenea păgîno-creştinilor prin faptul că a renunţat la practicile religioase mozaice. 849. *Op. cit.*, P.G., LXI, 658.

850. Vezi G. Eichholz, *Der misionarische Kanon des Paulus. I Kor. 9, 19—23*, în vol. «Tradition und Interpretation», München, 1965, p. 114—120.

851. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 659.

852. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 111; Bonnard, *op. cit.*, p. 91 ş.a. Aoristul ἠδικήσατε trebuie înţeles ca un «timp trecut distinct», în contrast cu trecutul recent sau cu prezentul (Burton, *op. cit.*, p. 238). Pentru sensul acestui verb, vezi G. Schrenk, art. ἀδικέω, în TWNT, I, p. 157 şi urm.

la adresa Apostolului. Versetul următor pare să indice că temeiul acestor atitudini era «slăbiciunea» sau boala sa trupească (cf. II Cor. 12, 7), umilința sa (I Cor. 2, 3), care contrastau cu îngîmfarea și siguranța de sine a pseudoapostolilor iudaizanți. În versetul următor, Sf. Pavel le amintește galatenilor că tocmai datorită acestei «slăbiciuni a trupului» le-a propovăduit el pentru prima dată Evanghelia. Finalul v. 12 trebuie deci legat de ceea ce urmează.

Plin de delicatețe, Apostolul nu spune mai mult despre ceea ce pare să fi fost o ofensă grosolană la adresa persoanei sale; el nu vrea să țină minte răul, socotind că e mai bine să-și amintească și să le amintească și galatenilor de dragostea lor de la început.

(4, 13) Prepoziția δέ face legătura cu versetul precedent. Folosirea lui διά (= *prin, din pricina*) înaintea expresiei ἀσθένειαν τῆς σαρκός ne arată că Sf. Pavel socotește «slăbiciunea trupului», care l-a obligat să se oprească în Galatia, drept un instrument al voinței divine pentru evanghelizarea acestor ținuturi [853]. Cînd a luat prima dată drumul prin Galatia, se pare că Sf. Pavel nu avea de gînd să se oprească aici. Ținta călătoriei sale erau marile centre urbane de pe coasta Mării Egee de unde putea asigura Evangheliei o răspîndire mai largă și mai rapidă. Silit să se oprească «din cauza unei slăbiciuni a trupului», Apostolul a răsplătit bunăvoința cu care l-au tratat galatenii (cf. 4, 14—15), vestindu-le Evanghelia lui Hristos. Văzînd în boala sa o hotărîre a Providenței, el va fi rămas o vreme și după însănătoșire pentru a duce la bun sfîrșit lucrarea începută.

Adverbul πρότερον (= *mai întî, prima dată*, cf. Ioan 6, 62; 9, 8; I Tim. 1, 13) lasă să se înțeleagă că aceasta nu a fost singura vizită a Sfîntului Pavel în Galatia. Într-adevăr, cartea Faptele Apostolilor ne vorbește de două treceri ale sale prin Galatia, anume în cursul celei de-a doua (16, 6) și a celei de-a treia (18, 23) călătorii misionare [854].

Este cert că «slăbiciunea trupului» despre care Sf. Pavel vorbește aici (v. 13—15) trebuie identificată cu boala menționată în II Cor. 12, 7 și urm. Din aceste două texte reiese că e vorba de o boală de durată, care se manifesta din cînd în cînd prin crize violente. Una din aceste crize l-a silit pe Sf. Pavel să-și întrerupă călătoria în Galatia.

Diagnosticarea bolii Apostolului neamurilor i-a preocupat pe exegeții din toate timpurile. Lista soluțiilor propuse este impresionantă. În excelentul capitol pe care-l consacră acestei probleme în cuprinsul monografiei sale despre *Saul din Tars*, părintele Prof. Dr. Grigorie Marcu stabilește definitiv că boala a cărei victimă era Sf. Pavel nu putea fi

853. Sf. Ioan Gură de Aur (*op. cit.*, P.G., LXI, 659), Teodoret de Cir (*op. cit.*, P.G., LXXXII, 488) și Teodor de Mopsuestia (*op. cit.*, ed. cit., ad loc) trec sub tăcere prepoziția διά, interpretînd expresia mai mult în sensul de ἐν ἀσθενείᾳ; cf. Lightfoot, *op. cit.*, p. 174. Această expresie înseamnă însă «din cauza unei slăbiciuni», iar nu «în slăbiciune» sau «în timpul unei slăbiciuni».

854. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 169, susține că între versetele 13 și 19 există o corespondență chiasmică, deducînd de aici că expresiei τὸ πρότερον din v. 13 îi corespunde πάλιν din v. 19: «cu prima ocazie... acum pentru a doua oară». După această interpretare, Sf. Apostol Pavel ar fi vestit Evanghelia în Galatia mai întîi cu ocazia vizitei sale, iar acum face același lucru prin intermediul Epistolei. Datele pe care ni le oferă Epistola către Galateni și cartea Faptele Apostolilor se opun însă unei astfel de interpretări.

alta decît *febra palustră*[855]. «Frecvență în întreg bazinul mediteranean — scrie P. C. Sa — ea bîntuia deci în țara natală a Apostolului ca și-n Palestina, în Grecia, Italia sau Egipt. Era boala endemică a pămîntului cutreierat de Apostolul neamurilor. Și acest om, veșnic pe drum și pururea mistuit de greutățile apostolatului său, era mai expus atacurilor ei ca oricare altul. Boala corespunde întocmai celor ce ni le spune el despre misteriosul σκόλοψ τῆς σαρκός: dureri crîncene de cap și-n alte părți ale corpului, dezgustătoare erupțiuni cutanee, deliruri nocturne, durată nelimitată — iată care sînt caracteristicile ei»[856].

(4, 14) Acest verset ridică o problemă de critică textuală: în textul recept, τόν πειρασμόν e urmat de μοῦ și nu de ὑμῶν, ca în textul critic; în cîteva manuscrise (א^c, C *, 23, 31, 37, 80 ș.a.) pronumele personal lipsește cu totul[857]. Dar varianta cu ὑμῶν este prezentă în cele mai multe și cele mai bune manuscrise precum și în scrierile unor Părinți și scriitori bisericești (א*, B, A, boh., D *, F, G, d, e, f, g, Vulg., Origen, Victorin, Ambroziaster, Ieronim, Augustin, 17, 39 ș.a.). Pe de altă parte, τὸν πειρασμὸν ὑμῶν este *lectio difficilior*, punînd interpretării probleme mai grele decît celelalte variante; or, principiul general acceptat în critica textuală a Noului Testament este că varianta cea mai dificilă trebuie preferată celor mai clare, căci dacă un copist a alterat textul într-un fel sau altul, schimbarea a fost făcută cu scopul de a face mai clar sensul textului[858].

Că «încercarea» era nu numai a Sf. Pavel ci și a galatenilor nu e greu de înțeles. Boala Apostolului reprezenta pentru galateni o încercare în sens fizic, ei avînd a-i purta de grijă, dar ea era și o ispită și putem spune că termenul πειρασμός comportă aici mai degrabă acest ultim sens[859]. Slăbiciunea Apostolului constituia o grea încercare a credinței lor, a încrederii lor în el; dacă Pavel e trimisul lui Dumnezeu — s-ar fi putut ei întreba — de ce e lăsat să sufere în felul acesta? Galatenii au trecut acest examen cu calificativ maxim!

Verbul ἐξουθενέω (= *a desconsidera, a disprețui*) este des folosit atît în Septuaginta cît și în Noul Testament (I Regi 2, 30; 8, 7; Prov. 1, 7; Luca 18, 9; 23, 11; Rom. 14, 3, 10; I Cor. 1, 28 etc.). Al doilea verb, ἐξεπτύσατε, aorist indicativ de la ἐκπτύω (= *a scuipa, a arunca ceva scuipînd)* apare numai aici în Sf. Scriptură. Unii exegeți cred că acest al doilea verb face aluzie la un gest apotropaic: cei vechi, considerînd că bolile (mai ales unele boli, ca febra sau epilepsia) erau cauzate de demoni sau de spirite rele, scuipau atunci cînd se apropiau de un bolnav, pentru a îndepărta «ochiul rău» sau pentru a respinge influența puterilor demonice[860]. Finalul versetului ar sprijini această interpretare: nu numai că galatenii nu l-au respins pe Apostol, n-au scuipat

855. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 64—73.
856. *Ibidem*, p. 71—72.
857. În favoarea variantei fără nici un pronume personal se pronunță J. de Zwaan, *Gal. 4, 14 aus dem Neugriechischen erklärt*, în ZNW, X (1909), p. 246—250.
858. Gordon D. Fee, *The Majority Text and the Original Text of the New Testament*, în «The Bible Translator», vol. 31 (1980), nr. 1, p. 113 u.
859. Burton, *op. cit.*, p. 241.
860. Așa Lietzmann, *op. cit.*, p. 28; Schlier, *op. cit.*, p. 210 ș.a.

ca în prezenţa unui demon, ci dimpotrivă (ἀλλά), ei l-au primit ca pe un înger al lui Dumnezeu [861].

Credem însă că imaginaţia exegeţilor merge uneori prea departe. Verbul ἐκπτύω are aici mai degrabă un sens moral, figurat: galatenii nu s-au îndepărtat cu oroare, n-au respins pe Sf. Pavel şi încercarea pe care le-a pricinuit-o boala sa [862]. Plini de iubire faţă de cel ce le aducea minunatul mesaj evanghelic, galatenii nu s-au gîndit nici o clipă să dispreţuiască starea de slăbiciune şi umilinţă trupească a Apostolului, nici să respingă Evanghelia al cărei mesager era el. Dimpotrivă, le reaminteşte Apostolul, ei l-au primit (ἐδέξασθε) [863] «ca pe îngerul lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus». Galatenii au văzut în Sf. Pavel o adevărată apariţie supranaturală (cf. Fapte 14, 11—18), atît datorită noutăţii extraordinare a Evangheliei pe care le-o binevestea, cît şi minunilor pe care le va fi săvîrşit în mijlocul lor. Primindu-l «ca pe Hristos Iisus», galatenii l-au considerat pe Sf. Pavel ceea ce era el de fapt, adică un reprezentant autorizat sau un apostol al Mîntuitorului şi au acceptat «evanghelia» paulină ca Evanghelie autentică a lui Iisus Hristos (cf. 1, 7).

(4, 15) «Unde este fericirea (sau: felicitarea — ὁ μακαρισμός) [864] voastră?» — întreabă Apostolul. Această întrebare are valoare de constatare: galatenii nu mai sînt ceea ce au fost odinioară! Cînd au primit Evanghelia, cînd erau încă plini de entuziasmul «dragostei dintîi» (Apoc. 2, 4), galatenii se felicitau unii pe alţii [865] de bucuria certitudinii că au aflat calea mîntuirii. Cît de îndatoraţi se simţeau ei faţă de purtătorul mesajului mîntuitor al lui Iisus Hristos! Atît de îndatoraţi încît ar fi

861. O interpretare asemănătoare este cea a lui Zwaan (*art. cit.*, p. 246 u) care, omiţîndu-l pe ὑμῶν, dă substantivului πειρασμός sensul pe care-l are uneori în greaca modernă, anume acela de «demon» sau «diavol». După Zwaan, adversarii Apostolului le vor fi zis galatenilor: «Pavel nu este ca şi voi (cf. v. 13), căci el are un demon în trup» (cf. II Cor., 12, 7). În faţa acestei acuzaţii, Sf. Pavel le aduce aminte corespondenţilor săi că atunci cînd le-a predicat pentru prima dată Evanghelia nu numai că ei n-au văzut nimic demonic în boala lui, ci, dimpotrivă, l-au primit ca pe un înger al lui Dumnezeu. Teoria lui Zwaan n-are însă nici un temei. Pentru a o susţine, el este obligat să adopte o variantă textuală care nu este cea originală. Deşi Sf. Pavel vede uneori în spatele ispitei pe ispititor (I Cor. 7, 5; II Cor. 2, 11; I Tes. 3, 5) şi deşi el se referă la boala sa ca la un «înger al satanei» (II Cor., 12, 7), totuşi nimic nu ne autorizează să vedem în ὁ πειρασμός din acest verset o aluzie la diavolul.

862. Aşa Burton, *op. cit.*, p. 242, Lagrange, *op. cit.*, p. 113, Bonnard, *op. cit.*, p. 92; Mussner, *op. cit.*, 308 ş.a. Verbul ἐκπτύειν apare cu sens metaforic la Plutarh, unde înseamnă «a respinge un argument»: ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτύσαντες (*Moralia*, 238 C). Luînd acest verb în sens literal, unii exegeţi au dedus din Gal. 4, 14 că boala de care suferea Sf. Pavel avea ceva respingător, fiind profund umilitoare pentru Apostol; astfel I. C. Beldie, *Epistola către Galateni. Text şi comentar*, Bucureşti, 1926, p. 33; J. B. Lightfoot, Excursul *St. Paul's Infirmity in the Flesh*, în *op. cit.*, p. 189 ş.a.

863. Burton (*op. cit.*, p. 242) notează că acest verb descrie mai bine buna primire pe care galatenii i-au făcut-o Sf. Pavel decît alte verbe ca ἐλάβετε sau παρελάβετε (cf. 1, 9; 12; 3, 2; II Cor. 11, 4).

864. Substantivul ὁ μακαρισμός înseamnă «felicitare», «acţiunea de a felicita pe cineva» (cf. Rom. 4, 6; Fapte 26, 2); vezi F. Hauck, art. μακαρισμός, în TWNT, IV, p. 365 şi urm.

865. Pronumele ὑμῶν este un genitiv subiectiv; credincioşii galateni se felicitau unii pe alţii de bucuria aflării lui Hristos. Ei erau însă, în acelaşi timp, obiectul lui μακαρισμός (Lightfoot, *op. cit.*, p. 176).

sacrificat orice, ar fi dat tot ce aveau mai scump pentru a-şi manifesta dragostea nemărginită faţă de el.

În antichitate ca şi astăzi ochiul a fost şi este considerat drept organul cel mai scump, cel mai preţios dintre toate [866]. Şi în antichitate cei ce se iubeau îşi spuneau unii altora : «te iubesc ca pe ochii mei» sau «te iubesc ca lumina ochilor mei» sau chiar «mi-aş da ochii pentru tine», mărturisindu-şi prin aceste expresii hiperbolice o dragoste nemărginită, în stare să sacrifice tot ce e mai scump pentru cel iubit [867]. Atît de mult îl iubeau atunci galatenii pe Sf. Pavel încît şi-ar fi dat ochii pentru el [868]. Expresia «mi i-aţi fi dat mie» înseamnă aici «i-aţi fi dat pentru mine». Nu trebuie să considerăm acest verset drept o dovadă că Sf. Pavel ar fi suferit de o boală de ochi (oftalmie purulentă) sau de o boală care-i afecta în mod indirect organele vizuale (ca de exemplu epilepsia), cum se exprimă unii comentatori [869]. Nici literele mari (πηλίκα γράμματα) ale postscriptum-ului autograf paulin al Epistolei către Galateni (6, 11) şi nici alte texte neotestamentare (ca de pildă Fapte 9, 18) nu pot fi invocate în sprijinul unei astfel de interpretări pe care părintele Prof. Dr. Grigorie Marcu o numeşte pe drept cuvînt «hazlie» [870]. Apostolul foloseşte aici o metaforă pentru a elogia dragostea de odinioară a galatenilor pentru părintele lor «în Hristos».

(4, 16) Şi acest verset, ca şi cel precedent, este o întrebare. Apostolul pare că vrea să-i angajeze pe cititorii săi într-un dialog, vrea să afle de la ei motivul răcelii de care dau dovadă în ultima vreme faţă de cel ce i-a născut la Hristos [871]. Oare pentru că le-a spus adevărul îl privesc ca pe un vrăjmaş (ἐχθρός)? Verbul ἀληθεύω (= *a spune* sau *a păstra adevărul*, cf. Efes. 4, 15) este la prezent, dar acţiunea pe care el o exprimă este trecută, cum reiese din folosirea perfectului γέγονα. Deşi în greaca clasică şi elenistică verbul ἀληθεύω are sensul general de «a spune adevărul» (a nu minţi) [872], totuşi Apostolul nu se referă aici la adevăr în general, ci la adevărul Evangheliei (cf. II Cor. 4, 2 ; 6, 7 ; Gal. 2, 5. 14 ; 5, 7) [873].

Faptul că le-a spus adevărul — zice Apostolul — nu poate fi o vină, ci «un motiv de a mă respecta şi mai mult, de a-mi acorda un devo-

866. În Vechiul Testament, Dumnezeu Însuşi spune, antropomorfic, că l-a iubit pe poporul Său «ca pe lumina ochilor» (Deut. 32, 10 ; Zah. 2, 12), iar Psalmistul se roagă cu cuvintele : «Păzeşte-mă, Doamne, ca pe lumina ochilor» (Ps. 16, 8).

867. Eschil, *Cei şapte din Teba*, 530 ; Heliodor, *Aethiopica*, II, 6, 14 ş.a. ; cit. după J. Bligh, *Comment. on Gal. 4, 15*, în «Studia Evangelica» (TU, 102), Berlin, 1968, p. 382—383.

868. Verbul ἐξορύσσω apare adesea în expresia «a scoate ochii» (Jud. 16, 21 ; Matei 5, 29 ; 18, 9).

869. H. Schlier (*op. cit.*, p. 211) crede că Sf. Pavel suferea de o epilepsie care afecta ochii ; la fel, M. Goguel, *Les premiers temps de l'Eglise* (Manuels et précis de théologie, XXVIII), Neuchâtel-Paris, 1949, p. 90.

870. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 71.

871. După Burton (*op. cit.*, p. 244—245), fraza este afirmativă, pentru că, zice el, ὥστε niciunde în altă parte, în Noul Testament cel puţin, nu introduce o întrebare, nici nu are sensul atenuat (= οὖν) cerut de interpretarea interogativă». Contextul ne obligă însă să considerăm acest verset o întrebare.

872. Cf. Fac. 42, 16 ; Clement al Alexandriei, *Stromate*, VII, IX, 4, P.G., IX, 476.

873. R. Bultmann, art. ἀληθεύω, în TWNT, I, p. 251 ; la fel, Schlier, *op. cit.*, p. 212 ; P. Bonnard, *op. cit.*, p. 159 ş.a.

tament şi mai mare»[874]. Vorbind de vină în legătură cu adevărul, «vizează contrastul adevărului, adică minciuna. Vina desigur o poartă numai minciuna, propovăduitorii minciunii»[875]. Iudaizanţii nu se dădeau înapoi să sacrifice adevărul atunci cînd interesele lor meschine o cereau.

Acest verset face aluzie la o ocazie anume cînd Apostolul s-a exprimat răspicat faţă de galateni cu privire la tendinţele iudaizante. Probabil că această ocazie a fost ultima sa vizită în Galatia, în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 18, 23). Simţind încă atunci începutul unei crize iudaizante în sînul Bisericilor galatene, Sf. Pavel îi va fi avertizat cu tărie pe credincioşii acestor Biserici să se ferească de învăţătorii mincinoşi şi de doctrina lor eretică[876]. Apostolul se întreabă dacă nu cumva purtarea lui hotărîtă cu această ocazie a dus la răcirea dragostei galatenilor faţă de el.

(4, 17) Îndepărtarea credincioşilor galateni de Apostolul lor este opera adversarilor săi iudaizanţi. Sf. Pavel nu-i numeşte în mod direct[877], în schimb înfierează acţiunile lor nefaste (cf. 5, 10).

Rîvna este o virtute cînd e îndreptată spre bine (καλῶς), izvorînd dintr-un «cuget bun» (Evr. 13, 18)[878]. Aşa îi rîvneşte Apostolul pe cei pe care i-a născut din nou pentru Hristos: «Căci vă rîvnesc (ζηλῶ) pe voi cu rîvna lui Dumnezeu (Θεοῦ ζήλῳ)» (II Cor. 11, 2). Iar credincioşii rîvnitori pentru Dumnezeu şi pentru Hristos au rîvnă şi pentru Apostolul lui Hristos, prin care au fost chemaţi la mîntuire şi Sf. Pavel le scrie corintenilor despre mîngîierea pe care a avut-o auzind de «rîvna voastră pentru mine — τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ» (II Cor. 7, 7). Avem aici mărturia unei rîvne între Apostol şi credincioşi în ambele sensuri, a unei rîvne curate şi sfinte care, de-o parte şi de cealaltă, îşi are suportul în rîvna pentru Dumnezeu.

Şi iudaizanţii îi «rîvnesc» pe credincioşii galateni şi caută să-şi cîştige «rîvna» acestora, dar nu «spre bine», adică nu cu intenţii bune şi curate. Verbul ἐκκλεῖσαι (de la ἐκκλείω, care apare numai aici şi în Rom. 3, 27 în Noul Testament) înseamnă «a exclude», «a scoate afară», «a rupe», «a despărţi»[879]. Acest verb indică o manevră preliminară a predicatorilor iudaizanţi care consta în a-i îndepărta pe galateni de cei care-i puteau susţine, în a-i izola de adevăraţii lor prieteni şi în primul

874. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXII, 659.

875. L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 99.

876. Unii comentatori (Zahn, Bligh) sînt de părere că Apostolul se referă aici chiar la Epistola pe care o scrie, socotind că argumentarea plină de franchețe a acesteia ar putea constitui motiv de ură împotriva sa. După alţi comentatori (Lietzmann, Schlier, Bonnard ş.a.), este vorba aici de predica paulină în general, care nu mai era pe placul galatenilor căzuţi sub influenţa pseudodidascalilor iudaizanţi.

877. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 93, spune că Apostolul nu-i numeşte pe adversarii săi deoarece ştie că Epistola va fi citită întregii Biserici, în prezenţa acestora. Sf. Pavel — zice Bonnard — lasă Bisericii galatene responsabilitatea de a lua atitudinea cuvenită faţă de tulburătorii iudaizanţi.

878. În sens pozitiv, ζηλόω înseamnă «a iubi cu gelozie», «a căuta să-l cîştigi pe cineva de partea ta»; pentru sensul expresiei ζηλοῦν τινά, cf. Ps. 36, 1; Prov. 23, 17; 24, 1; Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Romani*, V, 3 (ed. Funk, vol. I, p. 99).

879. F. R. Montgomery Hitchcock, *The Meaning of ἐκκλεῖειν in Galatians IV, 17*, in JTS, XL (1939), p. 149—151, arată că echivalentul latin al acestui verb — *excludere* — este termenul tehnic pentru procesul prin care puişorul iese din găoace. Aplicînd acest sens aici, el vede în Gal. 4, 17 o aluzie la grija «maternă» (cf. 4, 19) a Apostolului faţă de credincioşii pe care i-a născut pentru Evanghelie.

rînd de Sf. Pavel. Pentru a atinge acest obiectiv intermediar, ei foloseau din plin tactica ponegririi Apostolului, căutînd să-i știrbească autoritatea și să-i umbrească onestitatea în conștiința credincioșilor săi. Odată atins acest obiectiv, lucrurile ar fi evoluat de la sine în direcția voită de iudaizanți: dezorientați și lipsiți de călăuzirea necesară, galatenii ar fi fost o pradă ușoară a învățăturii lor eretice [880].

Cuvintele ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε[881] (= *ca să-i rîvniți pe ei, ca să fiți rîvnitori pentru ei înșiși*) [882] evidențiază motivele egoiste ale acțiunilor iudaizante. Pseudodidascalii iudaizanți activau nu atît din convingere religioasă cît din dorința de a-și asigura poziții de frunte în sînul Bisericii, din «iubirea de mărire deșartă» (5, 26).

(4, 18) Verbul ζηλοῦσθαι[883] este la diateza pasivă [884]. Nu e clar însă cine este obiectul acestui verb. O parte dintre comentatori [885] cred că obiectul verbului sînt credincioșii galateni și traduc v. 18 astfel: «Dar e bine să fiți rîvniți (sau: să fiți cercetați cu rîvnă) în ce e bine întotdeauna și nu numai cînd sînt de față la voi». După această interpretare, Sf. Pavel ar afirma aici că el se bucură dacă galatenii sînt cercetați sau rîvniți și de alți predicatori sau didascali, dar cu condiția ca aceasta să se facă din motive și cu intenții bune (ἐν καλῷ). Dar această interpretare este exclusă de aluzia la prezența personală a Apostolului din ultima parte a versetului.

Majoritatea exegeților [886] dau verbului sensul de «a fi înflăcărat de zel», «a fi plin de rîvnă» și socotesc că obiectul acestuia este Sf. Pavel. Apostolul își exprimă dorința ca rîvna galatenilor să fie orientată spre el, adică spre adevărul Evangheliei pe care el îl propovăduiește, și atunci cînd el nu e de față. Sf. Ioan Gură de Aur [887] spune că «binele pentru ucenici constă în a păstra și în absența dascălului dispozițiile pe care ei le aveau cînd acesta era de față». Astfel înțeles, v. 18 apare ca o continuare firească a versetului precedent: «ei voiesc să vă

880. Gal. 4, 17 nu ne spune *de unde* voiau iudaizanții să-i «smulgă» sau *de cine* să-i «despartă» pe credincioșii galateni. La această întrebare, exegeții au dat răspunsuri variate: «de Hristos» (Lightfoot); «de mine» (Luther); «de la cunoștința desăvîrșită» (Sf. Ioan Gură de Aur) etc. Toate aceste interpretări sînt pe linia gîndirii pauline.

881. Prepoziția ἵνα se construiește cu un verb la subjonctiv, deși ea apare uneori în Noul Testament și cu un verb la indicativ viitor (I Cor. 13, 3 ș.a.). Aici însă verbul este la indicativ prezent, ceea ce contravine normelor gramaticale (cf. I Cor. 4, 6).

882. Pronumele personal αὐτούς, care are aici sensul unui pronume reflexiv indirect (= *pe ei înșiși*) arată că credincioșii galateni riscă să fie deturnați de la rîvna pentru Dumnezeu spre slujirea scopurilor egoiste ale falșilor didascali.

883. Varianta ζηλοῦσθε (care apare în ℵ, B, it., Vulg., precum și la Origen, Ambroziaster, Fer. Ieronim) nu este altceva decît o transcriere greșită a infinitivului ζηλοῦσθαι; eroarea se datorează faptului că pronunția lui ε este identică cu pronunția diftongului αι. Adoptînd varianta eronată, Vulgata a tradus cu imperativul: *aemulamini*.

884. Comentatorii din epoca Renașterii (Luther, Calvin ș.a.) au crezut că acest verb este la forma medie, probabil sub influența Vulgatei (Lagrange, *op. cit.*, p. 116), traducîndu-l printr-un imperativ: «Dar e bine *să rîvniți* întotdeauna binele...».

885. Lagrange, *op. cit.*, p. 116; Bonnard, *op. cit.*, p. 93 ș.a.

886. Schlier, *op. cit.*, p. 213, n. 3. Mussner, *op. cit.*, p. 311 ș.a.

887. *Op. cit.*, P.G., LXI, 660.

despartă (de mine), ca să-i rîvniţi pe ei, dar (δέ)[888] e bine să fiu rîvnit în ce e bine întotdeauna şi nu numai atunci cînd sînt de faţă la voi».

Prin scrierea acestei Epistole, Sf. Pavel dovedeşte că rîvna sa «spre bine» faţă de galateni este aceeaşi, fie că e la ei, fie că e departe de ei. Nu e prea mult dacă pretinde acelaşi lucru din partea lor; sinceritatea galatenilor atunci cînd el era de faţă poate fi dovedită numai prin fidelitatea lor atunci cînd e departe de ei.

(4, 19) Pentru Sf. Pavel, credincioşii galateni rămîn «copiii» (sau: «copilaşii»)[889] săi, pe care el i-a născut în Hristos şi pe care trebuie acum să-i readucă la El ca printr-o nouă naştere.

Apostolul compară în repetate rînduri rolul său faţă de cei pe care i-a convertit la Hristos cu rolul unei mame (I Tes. 2, 7) sau al unui tată (I Tes. 2, 11), căci el i-a «născut prin Evanghelie în Hristos Iisus» (I Cor. 4, 15)[890]. Acest rol fără seamăn al Apostolului explică grija sa de toate zilele pentru toate Bisericile (II Cor. 11, 28).

Metafora maternităţii este folosită în Vechiul Testament pentru a ilustra relaţia dintre Dumnezeu şi poporul Său (Num. 11, 12)[891]. Această metaforă îi serveşte aici Apostolului pentru a releva trei aspecte majore ale relaţiei sale cu credincioşii:

a) Dragostea şi grija sa pentru ei. Nimic nu se compară cu dragostea mamei pentru copilul sau pentru copiii ei. Profetul Isaia a folosit o imagine asemănătoare pentru relaţia dintre Dumnezeu şi poporul Său: «Oare femeia uită pe pruncul ei şi de rodul pîntecelui ei n-are milă? Chiar cînd ea îl va uita, eu nu te voi uita pe tine» (Isaia 49, 15; cf. Is. Sir. 4, 10). Tot aşa e şi iubirea Apostolului pentru credincioşii săi; a-i smulge pe aceştia de la iubirea părintelui lor duhovnicesc e ca şi cum a-i smulge un copil de la sînul mamei sale.

b) Imaginea maternităţii cuprinde şi al doilea aspect: naşterea se face în durere. Folosind această metaforă, Sf. Pavel evidenţiază relaţia între suferinţele inerente apostolatului său (cf. I Cor. 4, 9 şi urm.; II

888. Prepoziţia δέ exprimă opoziţia între rîvna galatenilor faţă de iudaizanţi şi statornicia lor în rîvna pentru Sf. Pavel; ἐν καλῷ din acest verset este opusul lui οὐ καλῶς din v. 17.

889. Un mare număr de manuscrise au τέκνια în loc de τέκνα. Unii exegeţi socotesc că prima variantă este cea originală, deoarece diminutivul τέκνια exprimă mai bine tandreţea incomparabilă a Apostolului faţă de credincioşii săi (aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 117 ş.a.). Ediţia Nestle-Aland propune însă ca originală varianta a doua.

890. Pedro Gutierez, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (col. «Etudes Bibliques»), Paris, 1968, p. 215, scrie: «După Pavel, transmiterea acestei vieţi superioare care este Evanghelia reuneşte — în mod analogic — şi grandoarea paternităţii şi pe cea a maternităţii».

891. Într-un imn de la Qumran (1 QH III, 6—8), Învăţătorul Dreptăţii îşi înfăţişează activitatea conducătoare şi didactică în sînul comunităţii eseniene ca pe o «naştere»:

> «Eram neliniştit ca o femeie
> la naşterea primului ei copil,
> căci nelinişte şi vijelie crudă s-au
> abătut asupra sfîşierilor ei pentru naşterea
> primului născut al femeii însărcinate...»

(trad. după P. Gutierez, *op. cit.*, p. 43). Cf. P. Benoit, *Qumran et le Nouveau Testament*, în Idem, *Exégèse et théologie*, vol. III, Paris, 1968, p. 370; vezi O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, în NTS, III (1956—1957), p. 314—326.

Cor. 4, 7 și urm. ; 6, 4 și urm. etc.) și darul vieții creștine făcut galatenilor. Verbul ὠδῖνειν (= *a naște, a fi în durerile nașteri)* pune accentul pe suferințele mamei (cf. Is. Sir. 7, 27 ; Iov 39, 1—3), iar substantivul ὠδῖνες se referă la durerile mamei atunci cînd naște [892]. Acești doi termeni, cu corespondenții lor ebraici, sînt folosiți în Sf. Scriptură pentru cele mai expresive descrieri ale durerii [893]. Mîntuitorul folosește această imagine a nașterii pentru a descrie suferințele premergătoare Parusiei (Matei 24, 8 ; Marcu 13, 8). În Ioan 16, 21—22 găsim o corespondență nu numai între durerile femeii care naște și suferințele Apostolilor, ci și între bucuria care urmează atît pentru mamă cît și pentru Apostoli după ce a trecut greul încercării : «Adevărat, adevărat zic vouă, că voi veți plînge și vă veți tîngui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie. Femeia cînd e să nască se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei, dar după ce a născut copilul nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume».

Sf. Pavel este conștient că suferințele sale în slujba Evangheliei sînt prețul pe care el îl are de plătit pentru mîntuirea credincioșilor săi. Dar nu numai Apostolul suferă pentru Hristos și pentru Evanghelia Sa, ci Însuși Hristos suferă și El prin Apostol. De aceea, suferințele Apostolului devin izvor de viață duhovnicească pentru credincioși (II Cor. 4, 10—12 ; II Tim. 2, 10 ; Col. 1, 24).

c) Al treilea aspect pe care-l exprimă metafora maternității în acest verset este că formarea chipului lui Hristos în credincioși este un proces lent și continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sf. Pavel spune că el suferă «iarăși» [894] durerile nașterii «pînă ce Hristos va lua chip în voi». Verbul μορφοῦσθαι (forma pasivă de la μορφόω) înseamnă «a fi modelat», «a primi o formă determinată». În Epistola către Romani, Sf. Pavel zice că Dumnezeu «pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărît să fie asemenea chipului Fiului Său...» (8, 29). Prin Taina Sfîntului Botez se conferă deja neofitului o existență nouă în Hristos (Gal. 3, 29), dar cel botezat va atinge numai treptat «statura» lui Hristos, transformîndu-se (μεταμορφούμετα) din slavă în slavă (II Cor. 3, 18) [895]. Așa precum copilul primește în sînul mamei chip de om, tot așa credincioșii creștini primesc în Biserică, prin misiunea Apostolului, chipul lui Hristos. Sf. Pavel spune că dacă acum purtăm chipul omului pămîntesc sau chipul lui Adam, în viața de dincolo vom purta «chipul celui ceresc», adică chipul lui Hristos (I Cor. 15, 49). Expresia μέχρις οὗ din Gal. 4, 19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de

892. Expresia ὠδῖνες ὡς τικτούσης este frecventă în Sf. Scriptură (Ps. 47, 6 ; Osea 13, 13 ; Isaia 13, 8 ; 21, 3 ; Ier. 6, 24 ; 8, 21 ; 27, 43 ș.a.). La Filon din Alexandria, *Quod Deus sit immutabilis,* 14, introducere, traducere și note de A. Mosès («Les oeuvres de Philon d'Alexandrie», 7—8), Paris, 1963, p. 68—69, această expresie apare în legătură cu fecunditatea sufletului.

893. J. Scharbert, *Der Schmertz im Alten Testament,* Bonn, 1955, p. 17.

894. Adverbul de timp πάλιν face aluzie la încercările prin care a trecut Sf. Apostol Pavel atunci cînd i-a convertit pe galateni la Hristos (cf. Gal. 4, 8).

895. În imnul hristologic din Epistola către Filipeni (2, 6—7), Sf. Pavel folosește de două ori substantivul μορφή în legătură cu chenoza Fiului lui Dumnezeu, Care a luat *chip* de rob, adică s-a făcut asemenea oamenilor. În Gal. 4, 19 este înfățișat un proces în sens invers : credincioșii creștini trebuie să crească duhovnicește pînă la asemănarea cu Hristos.

creştere duhovnicească, ci şi durata sau continuitatea lui şi de aceea putem traduce această expresie prin «atîta timp cît»[896].

Ţinta creşterii duhovniceşti a credinciosului creştin este Χριστός ἐν αὐτῷ, adică αὐτός = Χριστός. Ἐν ὑμῖν înseamnă aici întreaga realitate personală a credincioşilor. Cel botezat este obiectul unei transformări existenţiale ; el trebuie să devină identic cu Hristos. Aşa precum Hristos este «chipul lui Dumnezeu» (Filip. 2, 6), tot astfel şi creştinul trebuie să devină «chipul lui Hristos»[897].

Sf. Pavel care, în acest verset, este subiectul verbului ὠδίνω are rolul de instrument dumnezeiesc pentru transmiterea vieţii lui Hristos credincioşilor săi ; aceştia din urmă sînt astfel, nu numai fii ai lui Dumnezeu (4, 4—7), ci şi fii sau «copii» (v. 19 a) duhovniceşti ai Apostolului.

(4, 20) Îngrijorat de situaţia creată în Galatia (v. 11) şi profund mişcat de iubirea sa părintească pentru «copiii» săi (v. 19), Sf. Pavel regretă că nu se poate deplasa personal la ei pentru a pune lucrurile la punct. Dorinţa sa vie[898] de a se afla acum în mijlocul galatenilor trebuia să rămînă o dorinţă neîmplinită : distanţa geografică imensă care-l separa de ei[899] precum şi obligaţiile misionare ale momentului respectiv erau piedici serioase pentru Apostol în realizarea gîndului său.

În Gal. 4, 20 avem un vechi «crux interpretum». Dificultatea majoră constă în determinarea sensului exact al expresiei ἀλλάξαι τὴν φωνήν. Această expresie înseamnă, în sine, «să-mi schimb glasul», de pildă, de la severitate la blîndeţe. Unii exegeţi cred că Sf. Pavel nu vrea să spună altceva decît că, dacă ar fi între galateni şi-ar schimba glasul trecînd la un ton mai blînd[900] sau mai aspru[901] decît cel al Epistolei sale. Alţi exegeţi afirmă că Apostolul, conştient de eficienţa sporită a lui «vox viva» faţă de «vox epistolica»[902], îşi exprimă regretul că nu le poate vorbi galatenilor decît prin epistolă ; «a-şi schimba glasul», înseamnă, după această interpretare, a înlocui cuvîntul scris cu cel vorbit. Într-un sens asemănător, Sf. Ioan Gură de Aur zice că Sf. Pavel, dacă ar putea fi acum în mijlocul credincioşilor galateni, ar vorbi mai mult prin lacrimi decît prin cuvinte : «El nu putea să-şi exprime durerea şi gemetele într-o epistolă. De aceea arde de dorul de a fi în mijlocul lor... Nu există

896. W. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1019, traduce expresia prin «so lange als» *(atîta vreme cît)*.

897. Rudolf Hermann, *Über der Sinn des* μορφοῦσθαι Χριστὸν ἐν ὑμῖν *in Gal. 4, 19*, în TLZ, LXXX (1955), col. 713—726, neagă relaţia între Hristos, «chipul lui Dumnezeu» şi credincioşii creştini, «chipul lui Hristos» (col. 724, n. 16). După acest autor, expresia ἐν ὑμῖν din Gal. 4, 19 înseamnă «printre voi» (col. 717), fiind vorba de cunoaşterea adevărată a lui Hristos pe care Apostolul o transmite galatenilor (col. 726). Pentru Sf. Pavel însă, Evanghelia este mai mult decît o simplă cunoaştere ; a avea Evanghelia înseamnă a-L avea pe Hristos, a fi al lui Hristos şi a te lăsa modelat de El, după chipul Lui.

898. Verbul ἤθελον, la imperfect, exprimă o dorinţă, ca şi ηὐχόμην în Rom. 9, 3 sau ἐβουλόμην în Fapte 25, 22.

899. «De la Efes pînă la Pessinus sînt, în linie dreaptă, aproximativ 400 km» (A. Oepke, *op. cit.*, p. 109).

900. Aşa Sieffert, *op. cit.*, ad loc. ; Lightfoot, *op. cit.*, ad loc. ş.a.

901. Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L., XXXV, 2132.

902. Expresiile aparţin Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 386.

alt remediu mai eficient decît acela de a amesteca lacrimile cu sfaturile... Lacrimile exprimă deopotrivă mustrarea și iubirea» [903].

G. Wilhelmi [904], plecînd de la distincția menționată între cuvîntul scris și cuvîntul vorbit, adaugă ca bază pentru interpretarea acestui verset și constatarea că atît παρεῖναι (= *a fi de față*) cît și ἀλλάξαι (= *a-și schimba*) sînt de fapt ipotetice sau ireale. Apostolul zice : a) aș vrea acum să fiu la voi (dar nu sînt la voi !).

b) și glasul să mi-l schimb (dar nu pot să mi-l schimb !)

Conștient de eficiența dialogului, al cuvîntului direct, Sf. Pavel este nemulțumit de cît le poate spune prin scris. Versetul 20 ar putea fi tradus : «Dar aș vrea să fiu acum la voi, să vă pot vorbi direct».

Poate că cea mai bună interpretare este cea care determină semnificația lui ἀλλάξαι în funcție de ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν (= *căci sînt nedumerit de voi)* [905]. Verbul ἀπορέω exprimă nedumerirea, confuzia, incertitudinea (cf. Luca 24, 4 ; Ioan 13, 22 ; Fapte 25, 30). Sf. Pavel este, poate, nesigur, căci nu cunoaște destul de exact situația din Galatia. Nedumerirea în care se află (cf. 1, 6 : «mă mir...») nu-i permite să-și aleagă cuvintele cele mai potrivite. Dacă ar fi la fața locului, ar putea să i se adreseze fiecăruia cu cuvintele și cu tonul potrivit, și-ar putea «schimba glasul» după împrejurări [906].

F.

ALEGORIA DESPRE SARA ȘI AGAR (4, 21—31)

Argumentarea întreruptă de v. 12—20 este reluată printr-o alegorie (cf. 4, 24 a). Prin această alegorie, Apostolul afirmă încă o dată că Legea mozaică, legămînt al robiei, este o instituție nedesăvîrșită și temporară și arată că credincioșii creștini sînt fii «prin făgăduință» nu numai ai lui Avraam, ci și ai Sarei, femeia liberă.

Pericopa conține o întreită referire la textul alegorizat :

— În introducerea temei (v. 22—23), Sf. Pavel se referă la Fac. 16, 15 (nașterea lui Ismael) și 21, 2 (nașterea lui Isaac) și face aluzie la făgăduința făcută de Dumnezeu lui Avraam (Fac. 17, 15—19 ; 18, 9. 15). Această introducere ne permite deja să stabilim categoriile după care Apostolul va efectua, în versetele următoare, transpunerea creștină a relatării biblice despre Agar și Sara :

roabă / femeie liberă
după trup / prin făgăduință

903. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 660—661.

904. G. Wilhelmi, ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου? *(Galater 4, 20)*, în ZNW, LXV (1974), p. 151—154.

905. Marius Victorin, *op. cit.*, P.L., VIII, 1184 ; Luther, *op. cit.*, ed. cit., vol. XVI, p. 145. Dintre autorii moderni care susțin această interpretare, menționăm pe Lagrange, *op. cit.*, p. 118 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 95 ; Mussner, *op. cit.*, p. 314 ș.a.

906. După H. Schlier, *op. cit.*, p. 214—215, Sf. Pavel ar face aluzie aici la un glas ceresc, la o limbă îngerească, supranaturală, pe care el ar putea s-o vorbească galatenilor dacă s-ar afla în mijlocul lor (cf. I Cor. 14, 10 și urm.), convingîndu-i astfel că el este mesagerul Evangheliei celei adevărate.

— A doua aluzie la istoria biblică (v. 29) se referă în mod clar la Fac. 21, 9. Constatăm că Sf. Pavel își urmează lectura pericopei biblice din Fac. 21, 1 și urm. El adaugă imediat aplicația creștină a evenimentului : «tot așa și acum...» (v. 29 b).

— Un citat formal din Fac. 21, 10 (v. 30) este urmat la rîndul său de aplicația lui alegorică (v. 31).

Cele trei referiri consecutive la Fac. 21 ne arată în mod limpede că alegoria este construită pe baza acestui text și că aluziile la Fac. 16 și 18 nu fac decît să-l completeze și să-l explice. Pentru interpretarea textului din Fac. 21, Sf. Pavel recurge la Isaia 54, 1 (v. 27), legînd acest text profetic nu de istoria celor două femei ale lui Avraam, ci de interpretarea alegorică a acestei istorii (v. 24—26). El adaugă noi categorii la cele introduse prin prima aluzie la cartea Facerii, stabilind un paralelism riguros între existența iudaică, determinată exclusiv în funcție de Legea mozaică și existența creștină :

legămîntul de la Sinai / noul legămînt (testament)
Ierusalimul de acum / Ierusalimul cel de sus
robie / libertate

Categoriile stabilite la începutul pericopei sînt astfel raportate la Ierusalimul cel de sus, adică la Biserica creștină și la fiii ei născuți prin făgăduință. În cursul expunerii, personalitatea Sarei s-a șters în favoarea Bisericii pe care ea o reprezintă alegoric. Ca și Isaac, fiul liber al femeii libere, credincioșii creștini sînt liberi și fii ai făgăduinței (v. 28).

(21) Spuneți-mi, voi care voiți să vă supuneți Legii, nu auziți Legea? (22) Căci este scris că Avraam a avut doi fii, pe unul din (femeia) roabă și pe celălalt din cea liberă. (23) Dar cel din roabă s-a născut după trup, pe cînd cel din cea liberă prin făgăduință. (24) În acestea există o alegorie, căci ele reprezintă două testamente : unul de la Muntele Sinai, care naște spre robie — aceasta este Agar, (25) căci Agar este Muntele Sinai în Arabia și corespunde Ierusalimului de acum care zace în robie cu copiii lui ; (26) iar Ierusalimul cel de sus este liber și el este mama noastră. (27) Căci este scris : «Veselește-te tu, cea stearpă, care nu naști! Izbucnește și strigă de bucurie, tu, care n-ai cunoscut durerile nașterii! Căci mulți sînt copiii celei părăsite, mai mulți decît ai celei care are bărbat». (28) Deci voi, fraților, sînteți copii ai făgăduinței, după Isaac. (29) Dar așa precum atunci cel născut după trup îl prigonea pe cel (născut) după duh, tot așa este și acum. (30) Însă ce zice Scriptura? «Izgonește pe roabă și pe fiul ei, căci nu va moșteni fiul roabei împreună cu fiul» celei libere. (31) Așadar, fraților, noi nu sîntem copii ai roabei, ci copii ai celei libere.

(4, 21) Apostolul «își schimbă glasul» (cf. v. 20) ; tonul, mai puțin tandru, sună ca o chemare la responsabilitate creștină [907]. Modul în care li se adresează Sf. Pavel cititorilor săi («voi care voiți să vă supuneți Legii») arată o dată mai mult (cf. 1, 6 ; 3, 4 ; 4, 11 ; 5, 10) că galtenii încă n-au adoptat «faptele Legii». Substantivul νόμος apare de două ori în

907. Hermann N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (Michigan), 1956, p. 173.

acest verset. Νόμος înseamnă aici, ca peste tot în Epistolă (3, 23; 5, 4; cf. Rom. 6, 14—15), Legea mozaică, Tora, în sensul larg al cuvîntului, adică cele cinci cărți ale lui Moise în care se află și istoria patriarhilor.

'Ακούειν (= *a auzi, a asculta*) înseamnă aici «a înțelege» [908]. Scripturile Vechiului Testament constituiau fundamentul predicii și al catehezei creștine primare. Dar a «auzi» sau a înțelege Legea nu însemna pentru creștini a observa una sau alta dintre prescripțiile acesteia. A «auzi» Legea înseamnă, în limbaj paulin, a discerne sensul ascuns, profund al Scripturilor, din perspectiva împlinirii lor în Iisus Hristos. F. Mussner propune o apropiere între οὐκ ἀκούετε din acest verset și expresia «Șema Israel» din Vechiul Testament (Deut. 4, 1; 5, 1); așa precum odinioară poporul lui Israel era invitat să asculte glasul lui Dumnezeu sau al proorocilor, tot așa și galatenii trebuie să «asculte» Legea care le grăiește cu autoritate dumnezeiască [909]. Or, Scriptura însăși — zice Apostolul — arată că Legea, ca și Agar, naște spre robie (4, 25) și cere alungarea iudaizanților (cf. 4, 30).

Unii exegeți (Lagrange, Ridderbos ș.a.) văd în acest verset o pătrunzătoare ironie: Sf. Pavel le cere galatenilor să ia aminte tocmai la Legea de care iudaizanții fac atîta caz.

(4, 22) Prin expresia γέγραπται γάρ Sf. Pavel introduce de obicei un citat din Vechiul Testament (Rom. 1, 7; 2, 24; 3, 4. 10 etc.). Aici această formulă introduce rezumatul unui episod bine cunoscut din istoria patriarhilor (Fac. 15—16; 21, 1—21). Cei doi fii de care e vorba în acest verset sînt Ismael și Isaac. Ismael este fiul pe care i l-a născut lui Avraam roaba Agar, el este fiul roabei; Isaac este născut de Sara, soția lui Avraam și ca atare el este fiul celei libere. În viața celor doi fii ai lui Avraam și mai ales în modul nașterii lor, Apostolul vede aceeași opoziție ca și cea care se manifestă între supușii Legii, pe de o parte și credincioșii creștini, pe de altă parte.

Din relatarea Vechiului Testament, Sf. Pavel reține numai elementele necesare demonstrației sale. Atenția sa se concentrează asupra statutului social al femeilor și al copiilor lor. Deși Isaac și Ismael sînt amîndoi fiii lui Avraam, totuși nu sînt amîndoi fii ai femeii celei libere.

Iudeii se lăudau că sînt nu numai fiii lui Avraam, ci și fiii Sarei, femeia liberă. Apostolul a arătat mai înainte că descendența trupească n-are nici o importanță în planul de mîntuire al lui Dumnezeu (3, 6. 9. 29) și că adevărații urmași ai lui Avraam, urmașii din făgăduință, sînt credincioșii creștini. El va demonstra în continuare că «cei din credință», creștinii, sînt nu numai fiii lui Avraam ci și fiii, din făgăduință, ai Sarei, femeia cea liberă.

(4, 23) 'Αλλά introduce o precizare importantă: Avraam a avut doi copii, dar numai unul dintre ei s-a născut prin făgăduință și deci numai acesta este moștenitorul lui Avraam.

Istoria biblică ne spune că Sara, pierzîndu-și orice speranță de a deveni mamă și dorind cu tot dinadinsul să aibă urmași, i-a dat de femeie soțului ei pe roaba sa Agar (Fac. 16, 1 și urm.). Cu privire la acest

908. În loc de οὐκ ἀκούετε, unele mss (D, G. pc. lat, sah., arm.), au οὐκ ἀναγινώσκετε (= *nu citiți?*).

909. F. Mussner, *op. cit.*, p. 317.

procedeu găsim şi alte mărturii în cartea Facerii. Astfel, Rahila i-a oferit-o soţului ei pe roaba sa Bilha; Bilha trebuia să nască pe genunchii Rahilei (Fac. 30, 3), iar atunci cînd roaba l-a născut pe Dan, Rahila a exlamat: «Dumnezeu *mi*-a dăruit un fiu» (30, 6). De asemenea, Lia a adoptat pe fiii Zilpei, roaba ei şi le-a dat nume ca şi cum ar fi fost născuţi din ea (Fac. 30, 9—13). Aceste texte din cartea Facerii au fost comparate de multă vreme cu mai multe articole din Codul lui Hammurabi care prevede că o soţie stearpă poate s-o dea pe roaba ei soţului pentru a avea copii [910]. După un contract de căsătorie de la Nuzi, aceasta era chiar o obligaţie pentru soţia stearpă [911].

Agar i-a născut lui Avraam un fiu, pe Ismael. Avraam l-a considerat pe Ismael drept moştenitorul făgăduit de Dumnezeu (Fac. 15, 4) pînă în momentul în care Domnul i-a descoperit că fiul făgăduinţei se va naşte din Sara (Fac. 17, 15—19). Dumnezeu a împlinit această făgăduinţă; deşi Avraam era în vîrstă de o sută de ani, deşi soţia lui era nu numai stearpă, ci şi trecută cu vîrsta, totuşi Sara a zămislit şi a născut pe Isaac (Fac. 21, 1 şi urm.).

Sf. Pavel zice că fiul roabei [912] s-a născut «după trup» (κατὰ σάρκα). Calificativul «după trup» aplicat naşterii lui Ismael nu reprezintă o depreciere a relaţiilor bigamice ale lui Avraam cu Agar, căci aceste relaţii nu erau condamnabile după aspectul moral al epocii respective [913]; «după trup» înseamnă aici «în mod natural». Ismael s-a născut fără intervenţia specială a lui Dumnezeu.

Isaac, fiul femeii libere, s-a născut «prin făgăduinţă» (διὰ τῆς ἐπαγγελίας) sau «după Duh» (v. 29). Prin aceste expresii nu trebuie să înţelegem că Isaac s-ar fi născut fără unirea naturală a părinţilor săi [914]. Apostolul spune aici că, fără intervenţia specială a lui Dumnezeu, această unire n-ar fi fost nici posibilă, din cauza vîrstei lui Avraam, nici fecundă, din cauza sterilităţii şi a bătrîneţei Sarei. Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «În înţeles mai înalt, naşterea sa (a lui Isaac, n.n.) nu se poate atribui trupului. Sara era stearpă nu numai prin infirmitate, ci şi datorită vîrstei; el a fost adus la viaţă prin cuvîntul lui Dumnezeu» [915]. Expresiile

910. *Codul lui Hammurabi*, § 144—147, în vol. «Gîndirea asiro-babiloneană în texte», studiu introd. de Constantin Daniel, trad. şi note de Athanase Negoiţă, Bucureşti, 1975, p. 335.

911. Vezi textul acestui contract la R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, în RB, LVI (1949), p 28, şi Idem, *Les patriarches hébreux et l'histoire*, în RB, LXXII (1965), p. 23—26. Vezi şi J. van Seters, *The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel*, în JBL, LXXVII (1968), p. 401—408.

912. Putem remarca faptul că dacă numele lui Isaac va apare în v. 28, numele lui Ismael nu este amintit în cuprinsul acestei pericope. Apostolul vorbeşte numai de «fiul roabei», subliniind astfel inferioritatea lui Ismael faţă de Isaac.

913. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 180, afirmă că sensul literal al relatării din Fac. 16 ar fi fost «foarte şocant» pentru Sf. Pavel. Expresia κατὰ σάρκα ar implica, deci, un sens depreciativ. Această presupunere n-are însă nici un temei.

914. În teologia iudeo-elenistică (la Filon, mai ales) şi chiar în teologia rabinică apare ideea că Avraam şi Sara au vieţuit în castitate desăvîrşită. După unele tradiţii iudaice, Avraam şi Sara ar fi primit organe sexuale numai după naşterea lui Isaac. Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religiösen Idee*, ed. a III-a, Darmstadt, 1958, p. 24 şi urm. şi 76 şi urm. Astfel de speculaţii îi sînt străine Sf. Apostol Pavel.

915. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 662.

folosite de Sf. Pavel în legătură cu naşterea lui Isaac evidenţiază totodată ideea că Isaac, fiul femeii libere, are un rol în planul dumnezeiesc de mîntuire a lumii (cf. Rom. 4, 16—22).

(4, 24) În istoria celor două femei ale lui Avraam, Sf. Pavel vede, alături de sensul literal, un sens mai adînc. Opoziţia care exista odinioară între Ismael şi Isaac exprimă, alegoric, opoziţia dintre supuşii Legii şi credincioşii creştini.

Verbul ἀλληγορέω, care apare numai aici în Sf. Scriptură, înseamnă fie «a interpreta alegoric», fie «a vorbi alegoric» [916]. Filon din Alexandria [917] şi mai tîrziu Origen [918] au dat acestui verb sensul de «a interpreta alegoric», făcînd din alegorie fructul exclusiv al exegezei pe care ei o aplicau textelor Vechiului Testament. «A alegoriza» înseamnă în acest sens a scoate sensul «spiritual» dintr-o relatare biblică. Pentru exegeza alexandrină, realitatea istorică a evenimentelor relatate nu mai are nici o importanţă; sensul literal dispare cu totul, făcînd loc sensului alegoric.

Pentru Gal. 4, 24 se potriveşte însă sensul al doilea al verbului ἀλληγορέω [919]. Participiul prezent ἀλληγορούμενα folosit aici de Sf. Pavel poate fi considerat drept echivalentul unui substantiv, avînd sensul de «expresii alegorice» [920]. Prin folosirea acestui termen, Sf. Pavel afirmă că însăşi istoria despre Sara şi Agar este o relatare alegorică, adică ea conţine, alături de sensul literal, un sens mai adînc, depus în text de Însuşi Dumnezeu în procesul inspiraţiei. Alegoria paulină nu este fantezistă, ca cea a lui Filon din Alexandria. Sf. Pavel nu inventează nimic, ci numai descoperă ceea ce exista de la început în textul inspirat, dar în mod tainic şi acoperit. Sensul pe care el îl descoperă este cuprins în Scriptură şi garantat de autoritatea ei. Lumina lui Hristos pe care o proiectează asupra scripturilor Vechiului Testament îi permite Apostolului acest sondaj de adîncime. Ceva asemănător găsim în I Cor. 10, 1—11, unde evenimentele Exodului sînt prezentate ca tipuri ale realităţilor creştine [921].

916. F. Büchsel, art. ἀλληγορέω, în TWNT, I, p. 260—264.

917. *Legum allegoriae*, III, 238, trad. de Claude Mondésert, Paris, 1962, p. 306; *De Cherubim*, 25, trad. de Jean Gorez, Paris, 1963, p. 30.

918. *Contra Celsum*, 1, 17, 18; 4, 48, 87; 7, 30; 8, 68 etc. (cf. Burton, *op. cit.*, p. 256).

919. F. Büchsel, *art. cit.*, p. 260; W. F. Arndt şi F. W. Gingrich, *op. cit.*, p. 38.

920. În Noul Testament, participiile unor verbe au valoare de substantive: τὰ βαλλόμενα (Ioan 12, 6); περιτεμνόμενος (Rom. 10, 21; Gal. 5, 3; I Cor. 15, 29 ş.a.); ὁ ῥυόμενος (Rom. 11, 26; Gal. 6, 6 ş.a.).

921. Vezi Pr. asist. Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1—11*, în MA, XXI (1976), nr. 4—6, p. 273—285. Deoarece alegoria din Gal. 4, 21—31 se apropie în multe privinţe de tipologie, unii comentatori cred că şi aici este vorba de interpretare tipologică, verbul ἀλληγορέω fiind utilizat de Sf. Pavel într-un sens impropriu; aşa Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 662; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 489; Fer. Augustin, *De Trinitate*, XV, 9; P.L., XLII, 1069, iar dintre autorii moderni O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929, p. 110; Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 395 ş.a. Tipologia nu poate însă explica toate elementele interpretării pauline a istoriei celor două femei ale lui Avraam. Relaţia simbolică pe care o stabileşte Apostolul între Agar, Muntele Sinai şi Ierusalimul pămîntesc nu poate fi considerată ca o prefigurare propriu-zisă. Interpretarea paulină

Verbul εἰσιν după αὗται γάρ arată o «identitate alegorică»[922]. Cele două femei «sînt», adică reprezintă alegoric (cf. ἦν din I Cor. 10, 4) «două testamente» (διαθῆκαι)[923]. Expresia «două testamente» are aici un sens calitativ, căci de fapt nu e vorba de două testamente, ci de două feluri de testament: Legea mozaică și făgăduința făcută lui Avraam[924]. Dumnezeu a ridicat deodată două popoare: un popor liber (din Isaac) și unul de robi (din Ismael). Poporul cel liber va fi «poporul lui Dumnezeu». Făgăduința și Legea aparțin amîndouă Vechiului Testament, însă împlinirea definitivă a făgăduinței s-a realizat prin Iisus Hristos. Alegoria paulină demonstrează nu numai superioritatea creștinismului față de iudaism, ci și continuitatea între adevăratul iudaism și creștinism. «Legămîntul cel nou» (Matei 26, 28; Marcu 14, 24; Luca 22, 20; I Cor. 11, 25; II Cor. 3, 6; Evr. 8, 8; 9, 13. 15; 12, 24) este aceeași făgăduință făcută de Dumnezeu lui Avraam, dar împlinită definitiv în Iisus Hristos.

Primul legămînt este legat de Muntele Sinai, locul promulgării Legii (Ieș. 19, 5; 24, 7 și urm. etc.) și de «Ierusalimul de acum», centrul mozaismului. Acest legămînt este comparat cu o mamă (cf. Fapte 3, 25) care naște spre robie. Termenul «robie» (δουλεία) explică apropierea pe care o face Apostolul între Agar și Legea mozaică: Agar, roaba, a născut un rob; tot astfel și legămîntul sinaitic a «născut» un popor de robi ai Legii lui Moise.

Deși Avraam a avut un fiu de la Agar, totuși nu prin acest fiu trebuia să se împlinească făgăduința; tot așa, deși a fost încheiat un legămînt pe Muntele Sinai, totuși nu prin acest legămînt trebuia să se realizeze planul de mîntuire al lui Dumnezeu.

(4, 25) Acest verset este o paranteză prin care Sf. Pavel precizează raportul alegoric dintre Agar, Muntele Sinai și Ierusalimul «de acum».

Începutul versetului este nesigur din punct de vedere textual[925]. În esență, trebuie să alegem între varianta cu Ἀγάρ (care apare în A, B, Dgr și K, P, în foarte multe minuscule, în unele traduceri vechi, la Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret, Teofilact ș.a.) și varianta fără Ἀγάρ (care apare în ℵ, p[46], C, G, cîteva minuscule, în Vulgata și în traducerea etiopiană, precum și la unii părinți și scriitori bisericești). Mărturiile manuscrise sînt la fel de puternice atît pentru o variantă cît și pentru cealaltă[926]. S-ar părea că omisiunea numelui Ἀγάρ simplifică exegeza versetului și de aceea mulți exegeți[927] preferă această variantă «scurtă». După Lagrange, numele Ἀγάρ ar fi fost adăugat de un copist neatent (το γαρ a devenit το αγαρ și apoi το γαρ αγαρ) sau de unul prea învățat care ar fi vrut să completeze alegoria paulină[928].

a istoriei biblice despre Sara și Agar corespunde mult mai bine definiției pe care J. Daniélou o dă exegezei alegorice în general: «ea constă într-o dezvoltare a exegezei tipologice în sensul unei teze particulare» (*Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, în «Recherches de Science Religieuse», XXXIII, 1946, p. 416).

922. H. Schlier, *op. cit.*, p. 219.

923. Pentru sensul lui διαθήκη, vezi comentariul nostru ad. 3, 15.

924. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 160.

925. F. Mussner (*op. cit.*, p. 322) prezintă detaliat evidența manuscrisă în sprijinul diferitelor variante textuale.

926. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 125.

927. Așa Zahn, *op. cit.*, ad loc.; Duncan, *op. cit.*, p. 145; Mussner, *op. cit.*, p. 322 ș.a.

928. *Op. cit.*, p. 126.

Varianta fără 'Αγάρ este însă o simplă precizare geografică fără nici un sens în contextul de aici. Dimpotrivă, varianta «lungă» se armonizează mult mai bine cu restul pericopei. În versetul precedent, Apostolul a stabilit un raport alegoric între Agar și Muntele Sinai; acum, el dezvoltă ideea anunțată mai înainte, arătînd că Agar corespunde nu numai Muntelui Sinai, ci și Ierusalimului «de acum». Încă în Vechiul Testament apare apropierea între Sinai și Sion-Ierusalim (Isaia 2, 3; Ps. 67, 16—18; 98, 2—9; cf. IV Regi 21, 7—8), astfel încît Apostolul poate să pună pe aceeași linie nu numai pe Agar și Muntele Sinai, ci și Ierusalimul pămîntesc, capitala spirituală a vechiului legămînt. De aceea varianta cu 'Αγάρ (acceptată în ediția critică a lui Nestle și Aland) este singura care se poate încadra pe linia alegorică a contextului. Procesul de alterare a textului s-a putut petrece într-un sens invers celui propus de Lagrange: pentru a evita repetarea particulei γάρ, un copist a omis 'Αγάρ fraza devenind astfel τό γὰρ Σινᾶ. Varianta «lungă» poate explica și apariția variantei τὸ δέ 'Αγάρ (care apare în A, B, D^gr în multe minuscule și lecționare): pentru a evita aceeași repetare, un copist a înlocuit conjuncția γάρ cu particula δέ.

Afirmația «Muntele Sinai este în Arabia» este greu de explicat. Unii autori au folosit indicația din Gal. 4, 25 ca argument pentru localizarea Muntelui Sinai în Arabia Saudită de astăzi, spunînd că israeliții au uitat unde se afla muntele Legii și că numai mai tîrziu ei au identificat acest munte în masivul din sudul peninsulei Sinai [929]. Localizarea Muntelui Sinai în sudul peninsulei cu același nume este însă confirmată atît de Vechiul Testament (Ieș. 16, 1; 19, 1—2; Num. 10, 1. 14—16; Deut. 33, 2; Avac. 3, 3 ș.a.) cît și de cea mai veche tradiție creștină [930]. Există o relație certă între Agar și Sinai, între urmașii ei și locuitorii acestei peninsule. Se știe că atunci cînd a plecat din casa lui Avraam, Agar s-a îndreptat spre pustiul Sur (Fac. 16, 7; 21, 14); Ismael a trăit în pustiul Faran, nu departe de Muntele Sinai (Fac. 21, 21; cf. Num. 10, 12; Deut. 1, 1). Locuitorii peninsulei Sinai erau, în epoca Sfîntului Apostol Pavel, arabi, iar arabii sînt fiii Agarei (Fac. 21, 13. 18; 25, 12—18). Astfel încît nu e de mirare că numele «Arabia» a fost extins uneori și asupra peninsulei Sinai. Dacă Sf. Pavel spune că «Muntele Sinai este în Arabia»,

929. Ditlef Nielsen, *The Site of the Biblical Mount Sinai*, în «Journal of the Palestinian Oriental Society», VII (1927), p. 187—208, zice că deoarece «hagar» înseamnă în limba arabă «piatră», Sinaiul trebuie identificat cu Petra; vezi critica acestei ipoteze la L. H. Vincent, *Un nouveau Sinai biblique*, în RB, XXXIX (1930), p. 73—83. W. J. Phytian-Adams, *The Mount of God*, în «Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement», 1930, p. 135—149 și 192—209, identifică Muntele Sinai cu muntele Tadra-Hala el Bedr, situat la răsărit de golful Akaba, în regiunea vulcanică Harras. Această identificare este susținută și de Jean Koenig, *La localisation du Sinai et les traditions des scribes*, în RHPR, XLIII (1963), p. 2—31 și XLIV (1964), p. 200—235. Hartmut Gese, Τὸ δὲ 'Αγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ 'Αραβίᾳ (*Gal. 4, 25*), în vol. «Das ferne und nahe Wort — Festschrift für Leonard Rost», Berlin, 1967, p. 81—94, folosește Gal. 4, 25 printre argumentele pentru identificarea Muntelui Sinai cu unul din munții vulcanici ai regiunii el-Hegra (numită astăzi Mada'in Șalih) al cărei nume ar fi fost asociat de exegeza rabinică cu numele Agarei. Identificarea propusă de H. Gese este însă infirmată de G. I. Davies, *Hagar, el-Hegra and the Location of Mount Sinai*, în «Vetus Testamentum», XXII (1972), p. 152—153.

930. Eusebiu al Cezareii, *Onomasticon*, 145, 25 și 112, 23; cf. G. I. Davies, *art. cit.*, p. 152.

aceasta nu înseamnă că trebuie să căutăm muntele Legii în altă parte decît acolo unde a fost el localizat dintotdeauna, adică în masivul muntos din sudul peninsulei Sinai [931].

Indicația cu caracter geografic din Gal. 4, 25a nu este fără rost în alegoria paulină. Muntele Sinai — zice Apostolul — este situat, din punct de vedere geografic, în Arabia; în înțeles alegoric însă acest munte este tot una cu Ierusalimul «de acum» care zace sub robia Legii promulgate pe Sinai [932].

Subiectul verbului συστοιχεῖ (= *corespunde, stă pe aceeași linie)* este desigur Agar. După dreptul antic, o roabă naște robi și nicidecum copii liberi [933]. Ierusalimul «de acum», fiind el însuși «sub Lege» nu poate naște altceva decît robi ai Legii.

(4, 26) Ierusalimului «de acum» Sf. Pavel îi opune «Ierusalimul cel de sus». Pentru ca opoziția să fie perfectă din punct de vedere formal, Apostolul ar fi trebuit să vorbească de Ierusalimul «viitor», în contrast cu Ierusalimul «de acum» sau prezent. În acest sens, observația lui J. C. de Young [934] este justă: «Prin amestecarea termenilor antitezei, caracteristica unei cetăți implică trăsătura opusă în cealaltă». Aceasta înseamnă că Ierusalimul «de acum», opus Ierusalimului «de sus», este în mod implicit «pămîntesc»; de asemenea, Ierusalimul «de sus», opus Ierusalimului «de acum», este și «viitor».

Adverbul ἄνω poate fi tradus aici și prin adjectivul «ceresc», care exprimă mai bine caracterul spiritual și eshatologic al cetății de care vorbește Sf. Pavel.

Numeroase texte profetice din Vechiul Testament vorbesc despre slava Ierusalimului mesianic (Is. 60, 1—4; 62, 1 și urm., 6—7. 11—12; 54, 11—12 etc.). Proorocul Iezechiel descrie amănunțit și cu imagini splendide acest Ierusalim al viitorului (cap. 40—48). Dacă însă în cărțile canonice ale Vechiului Testament noul Ierusalim, luminat de strălucirea slavei dumnezeiești (kebod Iahve) este încă pe pămînt, «în țară» și participă în oarecare măsură la condițiile naturale ale vieții palestiniene [935], în apocalipsele iudaice apocrife Ierusalimul viitorului este centrul unui nou univers, al unui cer nou și al unui pămînt nou. Astfel cartea I Enoh (I, 1 și urm.; LXXII, 4—5; XC, 28—29) vorbește de o nouă «casă» sau cetate pe care Dumnezeu o pregătește credincioșilor Săi. În IV Ezdra (VII, 26; X, 42—L. 54; XII, 36) și în Apocalipsa siriacă a lui Baruh (3, 1—4, 3), împărăția mesianică a viitorului se numește Ierusalim-Sion, ea fiind cetatea pregătită de Dumnezeu în ceruri care se va arăta în ziua de apoi plină de strălucire și frumusețe. Concepția exprimată în scrierile apocaliptice apocrife nu era însă reprezentativă pentru iudaismul

931. Federico Pastor, *A propósito de Gal. 4, 25 a*, în «Estudios Biblicos», XXXI (1972), p. 205—210.

932. F. Mussner, *Hagar, Sinai, Jerusalem — zum Text von Gal. 4, 25 a*, în «Theologische Quartalschrift», CXXXV (1955), p. 59—60.

933. B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York, 1966, vol. I, p. 136, scrie: «În legea iudaică, copiii unei roabe urmează statutul mamei lor».

934. *Jerusalem in the New Testament*, J. H. Kok, N. v. Kampen, 1960, p. 118.

935. Antonin Causse, *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*, în RHPR, XXVII (1947), nr. 1—2, p. 12.

epocii respective. Astfel, în scrierile de la Qumran [936] și în interpretările rabinice [937], Ierusalimul mesianic este înfățișat cu trăsăturile unei cetăți pămîntești.

Cîtă deosebire între aceste reprezentări iudaice și concepția paulină despre Ierusalimul cel de sus! Spre deosebire de manuscrisele de la Qumran și de scrierile rabinice, Sf. Pavel concepe Ierusalimul cel de sus ca pe o cetate spirituală, fără nici o legătură cu cetatea pămîntească, materială; și spre deosebire de concepția apocalipselor iudaice, după care Ierusalimul ceresc nu este mai mult decît o speranță vagă, proiectată într-un viitor necunoscut, Ierusalimul de sus despre care vorbește Sf. Pavel, măcar că poartă trăsăturile unei cetăți eshatologice și cerești, există deja, fiind inaugurat prin crucea lui Hristos. Pentru Sf. Pavel, Ierusalimul de sus este o realitate prezentă, el «*este* mama noastră» (Gal. 4, 26), credincioșii creștini *sînt* deja cetățeni ai acestei cetăți (Filip. 3, 20), numele lor *sînt* scrise în cartea vieții (Filip. 4, 3) și ei *sînt* «împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19). Totuși, realizarea deplină a acestei cetăți desăvîrșite rămîne încă obiect al nădejdii creștine (Evr. 13, 14). Și aici se manifestă tensiunea între «deja» și «nu încă», această tensiune care caracterizează «timpul Bisericii», adică perioada de timp dintre prima și cea de-a doua venire a Domnului (cf. Rom. 8, 22—25; II Cor. 3, 18; 5, 1—2; Efes. 1, 11—14; 2, 5—6). În această perspectivă, Ierusalimul cel de sus, în stadiul său actual, este totuna cu Biserica creștină [938]. Apocalipsa Sfîntului Ioan (21, 1—22, 5) va înfățișa această cetate nouă și cerească în toată perfecțiunea ei eshatologică.

Ca și Sara odinioară, Ierusalimul de sus este liber față de Legea mozaică (ἐλευθέρα în opoziție cu δουλεύει din v. 25). Dar el este «mama noastră», ceea ce înseamnă că și noi, credincioșii creștini, sîntem liberi față de Lege.

(4, 27) Expresia γέγραπται γάρ introduce un citat din Isaia 54, 1 (după Septuaginta), pe care Apostolul îl consideră drept o confirmare sau o ilustrare a versetului precedent. Prin expresiile «cea stearpă» și «cea cu bărbat», proorocul Isaia avea în vedere aceeași cetate a Ierusalimului, privită însă în două momente diferite ale istoriei sale, anume înainte și după exil (cf. Isaia 49, 18; 62, 4). În cuvîntul profetic, Sf. Pavel știe însă să descopere un sens nou, plenar, care devine evident în lumina operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Pentru Apostolul neamurilor, fecunditatea Bisericii creștine dovedește că ea este Ierusalimul cel nou despre care vorbește proorocul Isaia. Copiii acestui Ierusalim nou și ceresc sînt nu numai liberi, ci și cu mult mai numeroși decît copiii Ierusalimului pămîntesc. Aplicînd aceste cuvinte Bisericii creștine, Sf. Pavel face, desigur, aluzie la răspîndirea rapidă a creștinismului în afara granițelor Țării Sfinte.

Sf. Pavel îmbrățișează într-o singură privire istoria Sarei care a născut prin puterea făgăduinței, profeția cu privire la întoarcerea poporului lui Israel din robia babiloniană și propovăduirea Evangheliei la iudei și

936. Jean Starcky, *Jérusalem et les manuscrits de la Mer Morte*, în «Le monde de la Bible», nr. 1 (nov.-dec. 1977), p. 38.

937. E. H., *Jerusalem: In Judaism*, în «Encyclopaedia Judaica», vol. IX, Ierusalim, 1971, col. 1560.

938. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 662.

păgîni deopotrivă. Elementul comun al celor trei evenimente este puterea cuvîntului lui Dumnezeu, singurul care dă viaţa, libertatea şi răscumpărarea veşnică. Această concepţie hristologică asupra istoriei îi permite Sf. Pavel să descopere împlinirea vechii proorocii; el descoperă sensul profund al Sf. Scripturi («căci este scris»), care rezidă în unitatea operei divine de mîntuire.

Punînd alături istoria Sarei şi a Agarei şi textul din Isaia 54, 1, probabil că Apostolul preia o veche tradiţie palestiniană după care Sara cea binecuvîntată cu fecunditatea era tip al Ierusalimului mesianic [939]. Şi Sara, ca şi cetatea Ierusalimului, a fost o vreme tristă şi părăsită, dar Dumnezeu i-a prefăcut întristarea în bucurie. În Sara cea fecundă şi fericită, Sf. Pavel vede însă tipul Ierusalimului celui de sus sau al Bisericii creştine.

(4, 28) După consideraţiile exegetice din versetele precedente, Apostolul se adresează în mod direct credincioşilor galateni [940], aducîndu-le aminte încă o dată (cf. 3, 29) că şi ei sînt din numărul beneficiarilor făgăduinţei. Aici nu mai e vorba de un argument, ci de o declaraţie: «Voi sînteţi copii ai făgăduinţei!». Aceste cuvinte pot fi considerate, împreună cu versetele următoare (29—31) drept concluzia alegoriei despre Sara şi Agar.

Expresia κατὰ Ἰσαάκ poate însemna «după Isaac» sau «ca şi Isaac» [941]. Evocarea lui Isaac aici ne arată că Apostolul a revenit la relatarea din Facere şi la aplicaţia ei alegorică. Credincioşii creştini sînt fii sau copii ai făgăduinţei «ca şi Isaac», adică ei sînt liberi şi moştenitori de drept ai făgăduinţelor lui Dumnezeu [942]. Isaac s-a născut prin făgăduinţă, iar credincioşii creştini s-au născut la viaţa «în Hristos» prin puterea Duhului Sfînt (cf. 3, 1 şi urm; 4, 6); în amîndouă aceste cazuri, naşterea s-a făcut prin puterea şi harul lui Dumnezeu. Circumstanţele naşterii lui Isaac au prefigurat deci naşterea din nou a credincioşilor creştini prin făgăduinţa împlinită în Iisus Hristos.

(4, 29) Particula adversativă ἀλλά arată legătura strînsă care există între acest verset şi declaraţia paulină din versetul precedent.

«Cel născut după trup» este Ismael (cf. 23); «cel (născut) după Duh» este Isaac. Spunînd că «cel născut după trup îl prigonea pe cel (născut)

939. J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, vol. I: *The Palestinian Triennial Cycle: Genesis and Exodus*, Cincinnati, 1940, p. 122, notează că în unele omilii liturgice sinagogale, *Haftarah* asociată lecturii textului din Fac. 16, 1 u. era pericopa din Is. 54, 1—10; vezi şi Pierre Grélot, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale*, în «Nouvelle Revue Théologique», XCIV (1972), nr. 5, p. 477—478.

940. Unele mss (א, A, C, K, p. m, etc.) au ἡμεῖς şi ἐσμέν (persoana întîi plural). Varianta care are persoana a doua plural este însă sigură din punct de vedere textual.

941. Pentru sensul lui κατά cu un substantiv, vezi Rom. 15, 5; II Cor. 11, 17; Efes. 2, 2; Col. 2, 8.

942. După Origen, *Homélies sur la Genèse*, trad. de Louis Doutreleau (col. «Sources chrétiennes», nr. 7 bis), Paris, 1976, p. 237, în Epistola către Galateni «Apostolul Pavel ne-a indicat două figuri în Isaac: prima cînd a zis că Ismael, fiul Agarei, reprezintă poporul cel (născut) după trup şi Isaac poporul credinţei; a doua cînd scrie: «Nu zice: şi urmaşilor, ca de mai mulţi, ci: şi urmaşului, ca de unul singur, Care este Hristos» (Gal. 3, 16). Isaac este deci figură (tip) şi a poporului (credincios) şi a lui Hristos».

după Duh», Sf. Pavel face aluzie la Fac. 21, 9, cum rezultă clar din versetul următor, unde el citează Fac. 21, 10. Textul din Fac. 21, 9 ne spune că Sara, văzîndu-l pe Ismael «rîzînd» sau «jucîndu-se» a interpretat această atitudine ca o ofensă la adresa fiului ei și de aceea a cerut lui Avraam ca să izgonească atît pe Agar, cît și pe fiul ei. Nici textul ebraic (מצחק = metsaheq) nici textul grec (παίζοντα) nu fac însă aluzie la o «persecuție» sau «prigoană» a lui Isaac din partea lui Ismael.

Se pare că Sf. Pavel urmează aici o tradiție rabinică. Rabinii au încercat să explice cum un joc de copii a putut provoca iritarea Sarei. Pentru Gal. 4, 29, încă vechiul comentar al lui Strack și Billerbeck [943] atrage atenția asupra unui text din *Midraș Rabbah, Genesis*, § LIII, 11, care conține explicațiile mai multor rabini cu privire la «joaca» lui Ismael [944]. Întemeindu-se, pe diferitele semnificații ale verbului *metsaheq* în Vechiul Testament, rabinii văd în joaca lui Ismael fie imoralitate, fie idololatrie, fie luptă pentru moștenirea lui Avraam. R. Le Déaut [945] semnalează și un alt text rabinic, din *Targumul palestinian* la Fac. 22, 1, în care joaca lui Ismael cu Isaac este prezentată ca o ceartă pentru moștenire. În *Targumul palestinian* este vorba și de circumciziune : Ismael se laudă că este mai drept decît Isaac, căci spre deosebire de acesta din urmă, care a fost circumcis la 8 zile, el a fost circumcis la 13 ani, deci la o vîrstă cînd era conștient de însemnătatea actului săvîrșit asupra sa. În Epistola către Galateni, obiectul disputei între credincioșii creștini și iudaizanți este tocmai cricumciziunea (5, 1 și urm.). O tradiție samariteană îi atribuie lui Ismael intenția de a-l ucide pe Isaac ; midrașul *Memar Marqah* zice cu privire la Fac. 21, 9 : «În ce-l privește pe Ismael, pe care Avraam l-a avut de la o roabă, iată ce a vrut el să-i facă lui Isaac, dacă nu s-ar fi întîmplat ca Sara să cunoască de mai înainte aceasta : atunci s-ar fi repetat fapta lui Cain» [946].

Aceste tradiții rabinice reprezintă de fapt o transpunere în trecut a rivalităților dintre urmașii celor doi fii ai lui Avraam. Fer. Ieronim cunoștea aceste tradiții rabinice [947]. Mărturia sa confirmă ideea că Sf. Pavel avea în minte aceste tradiții cînd scria despre persecutarea lui Isaac de către Ismael.

Apostolul amintește despre «prigoana» lui Ismael contra lui Isaac deoarece aceasta prefigura prigonirea creștinilor de către iudei sau mai curînd, pentru a rămîne în cadrul temei Epistolei, animozitățile iudaizanților împotriva sa și a celor ce-l urmează [948]. «Așa este și acum» — zice el, atrăgîndu-le atenția credincioșilor galateni că adversitățile pe care le întîmpină din partea «copiilor» Ierusalimului «de acum» constituie un semn al includerii lor în adevărata descendență a lui Avraam.

943. *Op. cit.*, vol. III, p. 388—389 și 410.
944. *Midrash Rabbah, Genesis*, trad. în limba engleză de H. Freedman și M. Simon, vol. I, London, 1961, p. 469—470.
945. *Traditions targumiques dans le Corpus paulinien? (Hebr. 11, 4 et 12, 24; Gal. 4, 29—30; II Cor. 3, 16)*, în «Biblica», XLII (1961), p. 37—43.
946. *Memar Marqah*, ed. Macdonald, vol. I, p. 61 ; vol. II, p. 94—95 ; cit. după S. Lowry, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, 1977, p. 422.
947. Fer. Ieronim, *Liber quaest. in Gen.*, P.L., XXIII, 1017 ; *Com. in Ep. ad Gal.*, P.L., XXVI, 419.
948. E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 266.

(4, 30) Sf. Pavel citează aici (după Septuaginta, care corespunde exact textului ebraic) cuvintele Sarei din Fac. 21, 10. La sfîrşitul citatului, Apostolul a înlocuit expresia «fiul meu Isaac» cu cuvintele «fiul femeii libere» care se armonizează mai bine cu contextul.

Sara i-a cerut lui Avraam s-o izgonească atît pe Agar, cît şi pe fiul ei. Dumnezeu Însuşi i-a poruncit lui Avraam să dea curs cererii soţiei sale (Fac. 21, 12), astfel încît Apostolul poate să considere cuvintele pe care le citează din Sf. Scriptură drept cuvîntul lui Dumnezeu. Ceea ce Scriptura porunceşte cu privire la Agar şi la Ismael prefigura însă hotărîrea lui Dumnezeu cu privire la cei supuşi robiei spirituale a Legii mozaice. Aşa precum atunci Dumnezeu a poruncit izgonirea roabei şi a fiului ei, tot aşa şi acum Dumnezeu le porunceşte credincioşilor creştini să-i alunge pe cei ce vor să le impună jugul Legii mozaice.

A doua parte a textului citat motivează atitudinea Sarei faţă de Agar şi de Ismael: «Căci nu va moşteni fiul roabei împreună cu fiul celei libere». Această concluzie, în aplicarea ei alegorică la situaţia creştină, nu înseamnă că înlăturarea de la moştenire a supuşilor Legii este definitivă. Fer. Ieronim atrage atenţia că Dumnezeu a făcut o făgăduinţă şi lui Ismael (Fac. 16, 10), deşi nu în mod direct, ci prin mijlocirea unui înger [949]. Apostolul însuşi va vorbi despre chemarea din nou a iudeilor, despre mîntuirea «întregului Israel» (Rom. 11).

(4, 31) Διό (= *de asemenea, pentru că, aşadar)* introduce o concluzie care este totodată încurajare şi îndemn. Credincioşii creştini sînt responsabili de atitudinea lor faţă de făgăduinţă. De această atitudine depinde intrarea lor în moştenirea cea veşnică. În continuare, Sf. Pavel le va arăta credincioşilor galateni ce trebuie să facă pentru a rămîne fideli chemării lor, în atmosfera de libertate religioasă a Bisericii lui Hristos.

Tonul Apostolului este tandru, dar ferm. Din nou îi numeşte pe credincioşii galateni «fraţi» (ca şi în v. 28). Vorbind acum la persoana întîi plural, el se include între «copiii celei libere».

După Gal. 4, 21—31, Scriptura însăşi, adică Vechiul Testament, îi asigură pe galatenii convertiţi la Hristos că ei sînt (ἐστέ, v. 28; ἐσμέν, v. 31), împreună cu toţi credincioşii creştini, liberi faţă de prescripţiile Legii mozaice, ca fii din făgăduinţă ai lui Avraam şi ai femeii sale celei libere. Sf. Ioan Gură de Aur zice: «El dovedise mai înainte că galatenii sînt fii ai lui Avraam; ...acum el le declară că sînt copii ai lui Avraam în felul copilului celui liber şi nobil. Iată care este puterea credinţei!» [950].

G.

ÎNDEMN DE A STĂRUI ÎN LIBERTATEA «CREDINŢEI LUCRĂTOARE PRIN IUBIRE» (5, 1—12)

Primele douăsprezece versete ale cap. 5 constituie o concluzie şi o aplicare a părţii doctrinar-teologice a Epistolei. Sf. Pavel a demonstrat mai înainte caracterul imperfect şi provizoriu al Legii mozaice, precum şi faptul că creştinii sînt liberi şi moştenitori de drept ai făgăduinţei. În

949. Fer. Ieronim, *Comment. in Ep. ad Galatas*, P.L., XXVI, 414; cf. M. Barth, *Was Paul an Anti-Semite?*, în «Journal of Ecumenical Studies», V (1968), p. 99.
950. *Op. cit.*, P.G., LXII, 662.

această pericopă, Apostolul reia rezumativ ideile legate de tema libertății religioase; el nu mai argumentează, ci, pe temeiul argumentelor dezvoltate anterior, adresează galatenilor un apel pasionat de a stărui în libertatea creștină a credinței lucrătoare prin iubire (v. 6).

(1) Spre libertate ne-a eliberat pe noi Hristos; stați, deci, tari și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei. (2) Iată, eu, Pavel, vă spun că dacă vă tăiați împrejur, Hristos la nimic nu vă va folosi; (3) și mărturisesc iarăși oricărui om care se taie împrejur că dator este să facă toată Legea. (4) V-ați îndepărtat de Hristos, cei ce (căutați să) vă îndreptați în Lege, ați căzut din har. (5) Căci noi așteptăm îndreptarea nădăjduită prin Duhul, din credință; (6) căci în Hristos Iisus nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur nu poate ceva, ci credința lucrătoare prin iubire. (7) Voi alergați bine; cine va împiedicat să nu vă supuneți adevărului? (8) Această înduplecare nu este de la Cel ce vă cheamă. (9) Puțin aluat dospește toată frămîntătura. (10) Eu am încredere în voi, întru Domnul, că nu veți cugeta nimic altceva; iar cel ce vă tulbură, oricine ar fi el, își va purta osînda. (11) Eu însă, fraților, dacă mai propovăduiesc tăierea împrejur, pentru ce mai sînt prigonit? Atunci sminteala crucii a încetat! (12) O, de s-ar tăia de tot cei ce vă răzvrătesc pe voi!

(5, 1) Formularea primei părți a versetului nu este deloc elegantă. Copiștii au încercat să amelioreze stilul și de aceea textele manuscrise ne oferă mai multe variante. Trei dintre acestea sînt mai importante: 1) Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ ...A, B, ℵ, C*, D*, P, unele minuscule, sah., boh., arm.); 2) Τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ᾗ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν, στήκετε καὶ ... (D[bc], E, K, L, unele minuscule, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret de Cir, Teodor de Mopsuestia ș.a.); 3) Ἡ ἐλευθερίᾳ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν, στήκετε (οὖν) καὶ ... (F, G, it., Vulg., got., Marcion, Tertulian, Origen, Sf. Efrem Sirul, Pelagiu, Victorin, Ambroziaster). Prima variantă, susținută de autoritatea celor mai bune manuscrise și acceptată în ediția critică Nestle-Aland, este desigur cea originală[951]. Singura obiecțiune care s-ar putea face este că aproape toate manuscrisele în care apare prima variantă aparțin familiei alexandrine (egiptene). Totuși numărul și importanța mărturiilor manuscrise vorbesc net în favoarea acesteia.

Acceptînd această variantă, nu mai există nici o îndoială că v. 1a trebuie legat de fraza care urmează și nu de versetul precedent (4, 31)[952]. Prin expresia «spre libertate ne-a eliberat pe noi Hristos», Sf. Pavel deschide o nouă dezvoltare asupra temei libertății creștine.

Libertatea creștină are drept temei răscumpărarea realizată prin Crucea lui Hristos. De aceea repetiția ἐλευθερίᾳ ... ἠλευθέρωσεν nu este aici fără sens[953]. Hristos ne-a eliberat spre a trăi în libertate și nu pentru a cădea

951. În textul recept apare varianta a doua (acceptată și de unii exegeți, ca Ellicott și Lightfoot), iar Th. Zahn o susține pe a treia.

952. Unii comentatori (Lightfoot, Lagrange, Munteanu, Viard etc.) leagă 5, 1a de 4, 31; Apostolul ar zice aici: «Deci, fraților, nu sînteți copii ai roabei, ci ai celei libere, cu libertatea pentru care ne-a eliberat Hristos».

953. Expresia ἐλευθερίᾳ ἠλευθέρωσεν se aseamănă cu formele prin care Septuaginta traduce infinitivul absolut ebraic (cf. I Regi 14, 39: θανάτῳ ἀποθανεῖται). C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 177, numește această exprimare o «ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα construction» (cf. Luca, 22, 15; Evr. 6, 14; Fapte 5, 28; 23, 14; Iacob 5, 17; Ioan 3, 29).

din nou în jugul robiei. În societatea antică, vînzarea și cumpărarea sclavilor era un lucru la ordinea zilei. Cumpărarea sau răscumpărarea în acest sens nu-i aducea sclavului nici o ușurare; el trecea dintr-o robie în alta. Sf. Pavel le atrage atenția credincioșilor galateni că răscumpărarea de care ei s-au învrednicit prin jertfa Mîntuitorului este cu totul diferită. Hristos ne-a răscumpărat pentru libertate. Răscumpărarea în Hristos nu constituie o simplă trecere dintr-o robie în alta [954].

Libertatea la care se referă aici Apostolul este libertatea în general, adică libertatea față de păcat. Deoarece însă «puterea păcatului este Legea» (Rom. 15, 56; cf. Rom. 3, 20; 4, 15; 5, 20 etc.), libertatea față de Lege se cuprinde și ea în libertatea religioasă creștină. Aoristul ἠλευθέρωσεν face aluzie la actul mîntuitor al jertfei de pe Cruce prin care Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii.

Dacă Legea este «puterea păcatului», libertatea evanghelică constituie baza și tăria virtuții creștine, care nu mai e simplă supunere față de prescripții și porunci exterioare, ci e «roada Duhului» (5, 22).

Îndemnul din partea a doua a versetului reprezintă de fapt consecința practică a afirmației precedente. Imperativul στήκετε (= *stați tari)* ar putea fi o aluzie la soldatul care se menține cu hotărîre și curaj pe poziția ocupată în luptă [955]. Expresia «jugul robiei» este folosită în mod curent în scrierile antichității pentru a desemna sclavajul sau robia [956]. Substantivul ζυγός apare aici fără articol; Legea e «un jug» adică unul dintre jugurile sub care poate fi înrobit omul din punct de vedere spiritual.

Verbul ἐνέχεσθε, la diateza pasivă, arată că credincioșii galateni sînt obiectul unei tentative exterioare de înrobire sub jugul Legii mozaice (cf. v. 10) [957].

(5, 2) Rolul Legii lui Moise, funcțiunea ei pregătitoare, s-a încheiat odată cu venirea Mîntuitorului. De aceea, supunerea sub Lege e incompatibilă cu viața în Hristos. Prin Sf. Botez, credinciosul creștin a murit față de Lege (2, 19), fiind eliberat din blestemul ei (2, 10; 3, 13). Cel ce se întoarce la robia Legii, neagă implicit eficiența răscumpărătoare a jertfei lui Hristos, ceea ce echivalează cu o lepădare de Hristos, cu o cădere din har (5, 4).

«Iată [958], eu, Pavel» (cf. II Cor. 10, 1; Efes. 3, 1; I Tes. 2, 18) este o expresie care arată aici că Sf. Pavel face uz de întreaga autoritate pe care i-o conferă nu numai calitatea de Apostol al lui Iisus Hristos, ci și experiența de viață în Hristos a unuia care a fost odinioară plin de rîvnă

954. K. H. Rengstorf, *Zu Gal.* 5, 1, în TLZ, LXXVI (1951), col. 659—662, citează un text interesant din Mișna, tratatul Ghittin IV, 4, în care se prevăd două moduri de răscumpărare a sclavilor: fie spre o nouă robie, fie spre libertate (col. 660).

955. În Epistolele pauline, acest verb apare de cele mai multe ori la imperativ (I Cor. 16, 13; Filip. 1, 27; 4, 1; I Tes. 3, 8); cf. W. Grundmann, art. στήκω, în TWNT, VII, p. 635 și urm.

956. K. H. Rengstorf, art. ζυγός, în TWNT, II, p. 900 și urm.

957. După W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg, 1965, p. 36—37, Sf. Pavel ar fi împrumutat exprimarea din Gal. 5, 1. 13 de la adversarii săi, care n-ar fi fost iudaizanți propriu-ziși, ci gnostici sincretiști.

958. Particula ἴδε, care în greaca antică se pronunța ἰδέ, are aici valoarea unui imperativ la persoana a doua singular; cf. E. Blass și A. Debrunner, *Grammatik*, § 144; E. J. Pryke, ΙΔΕ *and* ΙΔΟΥ, în NTS, XIV (1967—1968), p. 418 u.

pentru Lege (Gal. 1, 14). El nu putea fi suspectat de prejudecăţi antimozaice.

În acest verset este menţionată pentru prima dată tăierea împrejur. Vorbind de tăierea împrejur, Apostolul se gîndeşte de fapt la ansamblul Legii, căci tăierea împrejur era o condiţie fundamentală şi strict obligatorie pentru apartenenţa la poporul ales şi una dintre caracteristicile principale ale mozaismului. Din obligaţia circumciziunii iudaizanţii făceau punctul capital al doctrinei lor (Fapte 15, 1) [959], considerînd-o drept o condiţie indispensabilă pentru mîntuire [960].

Conjunctivul prezent περιτέμνησθε nu se referă la actul circumciziunii, ci la instituţia circumciziunii. Nu faptul că cineva e circumcis îl desparte pe acesta de Hristos; circumciziunea este opusă harului lui Hristos atunci cînd este considerată drept indispensabilă pentru mîntuire, cînd i se conferă o valoare soteriologică. Credincioşii galateni n-au făcut încă pasul decisiv spre supunerea sub Lege, adică n-au acceptat încă circumciziunea (ἐάν exprimă eventualitatea), chiar dacă au îmbrăţişat unele practici legaliste mozaice (cf. 4, 10). Sf. Pavel îi avertizează însă că, dacă vor face acest pas, Hristos, adică opera de mîntuire realizată în Hristos, nu le va mai fi de nici un folos [961].

(5, 3) În acest verset, Sf. Pavel oferă încă un temei împotriva primirii circumciziunii de către credincioşii galateni. Cel ce se taie împrejur, zice el, este dator să împlinească *toate* poruncile Legii lui Moise. Obligaţia circumciziunii nu poate fi detaşată din cadrul sistemului legalist mozaic.

Tonul exprimării e plin de solemnitate; verbul μαρτύρομαι înseamnă, în greaca elenistică, «afirm (atest, mărturisesc) în mod solemn» (cf. Fapte 20, 26; Efes. 4, 17; λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν Κυρίῳ). Adverbul «iarăşi» face aluzie la avertismentele pe care Sf. Pavel le-a adresat galatenilor într-o împrejurare precedentă, desigur cu ocazia celei de-a doua treceri prin Galatia (Fapte 18, 23). Expresia ὀφειλέτης ἐστίν înseamnă «este dator (obligat)». Pentru un păgîn sau pentru un păgîno-creştin, primirea circumciziunii înseamnă acceptarea întregului sistem iudaic. În Epistola către Romani Sf. Pavel precizează: «Căci tăierea împrejur foloseşte dacă păzeşti Legea; dacă însă eşti călcător de Lege, tăierea ta împrejur s-a făcut netăiere împrejur» (Rom. 2, 25; cf. Gal. 3, 10). În acelaşi sens vorbeşte Sf. Iacov: «Pentru că cine va păzi toată Legea, dar va greşi într-o singură poruncă, s-a făcut vinovat faţă de toate poruncile» (Iac. 2, 10).

959. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, (Biblische Untersuchungen, 6), Regensburg, 1971, p. 40, n. 6.

960. Rabinii au avut uneori o atitudine mai nuanţată cu privire la obligaţia circumciderii prozeliţilor; cf. M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 286.

961. Verbul ὠφελεῖν (= *a sluji, a ajuta, a folosi*) este folosit de multe ori în Noul Testament în legătură cu ajutorul hotărîtor al lui Dumnezeu la mîntuirea omului (Matei 16, 26; Marcu 5, 26; I Cor. 13, 3). Pentru ὠφελεῖν al cărui obiect este o persoană, cf. Ioan 6, 63; Rom. 2, 25; I Cor. 14, 6; Evr. 4, 2; Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Smirneni*, V, 2; *Epistola lui Barnaba*, IV, 9; *Didahia*, XVI, 2 (ed. Funk, vol. I, p. 107, 14 şi 8).

Rabinii afirmă obligaţia prozelitului de a împlini toată Legea şi de a fi întru toate «ca un iudeu»[962]; deşi unii rabini învăţau o limitare a obligaţiilor mozaice pentru prozeliţi, la punctele cele mai importante[963], totuşi se considera, în general, că primirea circumciziunii este numai începutul vieţii după Lege, prozelitul fiind obligat să se străduiască a atinge idealul observării integrale a poruncilor[964]. După cum notează W. Schmithals[965], faptul că Sf. Pavel le atrage atenţia credincioşilor galateni asupra implicaţiilor primirii circumciziunii, dovedeşte că iudaizanţii nu se simţeau obligaţi să împlinească toate poruncile Legii mozaice[966]. Această atitudine corespundea oarecum liniei adoptate de prozelitismul iudaic care, voind să faciliteze cîştigarea de noi prozeliţi dintre păgîni, prezenta ca absolut obligatorii numai cîteva dintre poruncile Legii.

(5, 4) Ne-am fi aşteptat ca Sf. Pavel să dezvolte ideea din versetul precedent (cf. Rom. 2, 25); el introduce însă o idee nouă: chiar dacă galatenii ar împlini toată Legea, prin aceasta ei n-ar face altceva decît să se îndepărteze de Hristos. Expresia : «v-aţi îndepărtat de Hristos» repetă de fapt ideea din v. 2 : «Hristos la nimic nu vă va folosi».

Cele două verbe, κατηργήθητε şi ἐξεπέσατε (la aorist) exprimă o realitate ipotetică (cf. Ioan, 15, 6). Verbul καταργέω înseamnă «a face nelucrător (inefectiv)»; aici însă, fiind la forma pasivă şi fiind urmat de ἀπό, înseamnă «a nu fi afectat de», «a se depărta de» Hristos. Expresia : «v-aţi îndepărtat de Hristos» indică o situaţie opusă lui εἶναι ἐν Χριστῷ (cf. 3, 26. 28 b) şi lui ζῇ ἐν ἐμοί Χριστός (2, 20). A fi îndepărtat de Hristos sau a fi «anatema de la Hristos» (Rom. 9, 3) este, pentru Sf. Pavel, soarta cea mai tristă care se poate imagina pentru o fiinţă omenească[967]. Căderea din har este acelaşi lucru cu îndepărtarea de Hristos. Termenul χάρις este, în acest verset, opusul expresiei ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε. În Rom. 5, 2 Apostolul vorbeşte de «harul acesta în care stăm», pe care se întemeiază «nădejdea slavei lui Dumnezeu» (cf. I Petru 5, 12; I Cor. 15, 1). «Nu sînteţi sub Lege, ci sub har», scrie Sf. Pavel (Rom. 6, 14). Pentru cei ce caută îndreptarea din Lege este însă valabil opusul acestei afirmaţii : «Nu sînteţi sub har, ci sub Lege». Supunerea sub Lege echivalează cu o

962. *Mekilta la Ieşire* (12, 29): «Scriptura zice: «O lege să fie şi pentru băştinaş şi pentru străinul ce se va aşeza la voi» (Ieş. 12, 49). Acest text îl declară pe prozelit egal cu iudeul din naştere în ce priveşte obligaţia de a împlini toate poruncile Torei»; trad. după *Mekilta de Rabbi Ishmael*, trans. by Jacob Z. Lauterbach, vol. I, Philadelphia, 1976, p. 128.

963. H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III ,p. 755. Epictet scrie: «Cînd vedem un om jumătate aşa şi jumătate altfel, zicem: el nu e iudeu, ci o face pe iudeul» (*Arrian*, II, 9, 19—21).

964. H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 119.

965. *Paulus und die Gnostiker*, p. 23. Pentru Schmithals, aceasta este o indicaţie că adversarii Sf. Pavel din Galatia nu erau simpli iudaizanţi, ci gnostici sincretişti.

966. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 103, consideră că predicatorii iudaizanţi prezentau circumciziunea ca pe un complement al credinţei sau ca pe o disciplină utilă, care nu limitează cu nimic libertatea creştină. Din Noul Testament (Fapte 15, 1; 21, 20 ş.a.) rezultă însă că iudaizanţii impuneau circumciziunea ca pe un *sine qua non* al mîntuirii.

967. În Efes. 2, 12, Apostolul înfăţişează situaţia deznădăjduită a păgînilor care erau «în afară de Hristos».

expulzare din sfera privilegiată a harului mîntuitor al lui Hristos. Pe acest har se întemeiază însă «nădejdea îndreptării» (5, 5); el este temelia pe care zideşte viaţa cea nouă «credinţa lucrătoare prin iubire» (5, 6). Fără această temelie a harului lui Hristos nu poate exista viaţă creştină autentică.

(5, 5) Conjuncţia γάρ care leagă acest verset de afirmaţia precedentă arată că există o distincţie netă între căutarea îndreptării ἐν νόμῳ şi căutarea ei ἐκ πίστεως. «Noi» din acest verset e în contrast cu οἵτινες din versetul precedent.

Legii, Apostolul îi opune aici Duhul (πνεύματι) [968] şi credinţa; Duhul Sfînt, adică harul Duhului Sfînt este condiţia obiectivă, iar credinţa este condiţia subiectivă a îndreptării. Apostolul a vorbit despre Duh în mai multe rînduri, în cadrul argumentării sale teologice (3, 2. 5. 14; 4, 6). Prezenţa termenului πνεῦμα în acest verset anunţă deja contrastul între trup şi Duh, asupra căruia va stărui Sf. Pavel ceva mai departe (5, 16 şi urm.). În acest verset, Apostolul arată că prezenţa Duhului Sfînt, adică a harului Duhului Sfînt, în noi constituie garanţia îndreptării nădăjduite; prin el, aşteptarea noastră este plină de încredere.

Termenul ἐλπίς este folosit aici metonimic pentru obiectul nădejdii (ca în Col. 1, 5; Tit 2, 13; Evr. 6, 18). Nu e vorba în acest verset de virtutea teologică a nădejdii, prin care credinciosul creştin aşteaptă cu încredere primirea bunurilor făgăduite de Dumnezeu, ci de obiectul acestei aşteptări, de înseşi bunurile făgăduite. Expresia ἐλπίδα δικαιοσύνης înseamnă deci, în acest verset, «îndreptarea pe care o nădăjduim» [969]; traducerea literală a acestei expresii («aşteptăm... nădejdea») este fără sens deoarece însăşi nădejdea este o aşteptare [970].

Verbul ἀπεκδέχεσθαι apare încă de cinci ori în epistolele pauline (Rom. 8, 19. 23. 25; I Cor. 1, 7; Filip. 3, 20), de fiecare dată în relaţie cu aşteptarea eshatologică. Această formă compusă, cu două prefixe prepoziţionale, a verbului δέχομαι (= *primesc, iau*) sugerează nu numai ideea *primirii de la altcineva* (ἀπό), ci şi pe aceea a *aşteptării cu dor* a unui eveniment viitor (ἐκ-δέχεσθαι)[971].

968. Dativul πνεύματι, fără articol, se referă desigur la Duhul lui Dumnezeu sau la Duhul Sfînt (cf. 3, 3; 5, 16. 18. 25 etc.).

969. Şi aici ca şi în alte texte din Noul Testament apare acea tensiune între «deja» şi «nu încă»: deşi credincioşii creştini *sînt* îndreptaţi, totuşi îndreptarea desăvîrşită continuă să fie obiect al nădejdii lor eshatologice. Sf. Pavel zice: «Căci prin nădejde ne-am mîntuit; dar nădejdea care se vede (adică un bun primit) nu mai e nădejde» (adică obiect al nădejdii). Cf. K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 3), ed. a II-a, Münster, 1972, p. 144—147, 150; H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* (Untersuchungen zum N. T., 19), Leipzig, 1930, p. 77.

970. Lagrange, *op. cit.*, p. 137—138, susţine că δικαιοσύνης din Gal. 5, 5 este un genitiv subiectiv; e vorba aici — zice el — de îndreptarea care te face să nădăjduieşti, astfel încît textul trebuie tradus prin «nădejdea pe care o aşteaptă îndreptarea»; cf. Idem, *La justification d'après Saint Paul*, în RB, XI (1914), p. 484. În acelaşi sens traduce şi S. Lyonnet: «bunurile pe care le nădăjduieşte dreptatea» (*op. cit.*, p. 39).

971. Burton, *op. cit.*, p. 278; cf. W. Grundmann, art. ἀπεκδέχομαι, în TWNT, II, p. 55—56.

Iudaizanţii pretindeau că *ei* se îndreptează, prin faptele Legii, adică prin merite personale; Sf. Pavel subliniază însă ideea că îndreptarea e ceva care vine de la Dumnezeu, dar că ea este rezultatul unui sinergism divino-uman. Aportul credinciosului la realizarea îndreptării este indicat cu precizie în versetul următor: «credinţa lucrătoare prin iubire».

Deşi spune că «aşteptăm» îndreptarea, totuşi Sf. Pavel nu transferă realizarea îndreptării exclusiv în viitor. Aluzia pe care o face acest verset la primirea Duhului (3, 2; 4, 6—7) arată că Apostolul concepe îndreptarea ca pe un proces în curs de realizare al cărui început în viaţa credinciosului creştin este marcat de momentul «îmbrăcării» în Hristos prin Taina Sfîntului Botez (3, 27).

(5, 6) În v. 5—6 apar împreună cele trei virtuţi teologice: credinţa, nădejdea şi iubirea. În acest verset Apostolul exprimă, într-o formă de o forţă şi concizie fără egal, relaţia intimă dintre credinţă şi iubire în viaţa credinciosului creştin.

Bogăţia de conţinut a acestui verset i-a entuziasmat pe exegeţi. Astfel, E. de Witt Burton [972] scrie: «Pentru dezvăluirea ideii fundamentale a Apostolului despre natura religiei, nu există altă sentinţă mai importantă în întreaga Epistolă şi nici în alta dintre Epistolele lui Pavel»; iar C. Spicq [973] scrie că acest verset «poate fi considerat drept canonul moralei pauline».

În prima parte a versetului, Sf. Pavel precizează că «în Hristos Iisus», tăierea împrejur şi netăierea împrejur nu mai au nici o valoare. Adăugînd tăierii împrejur şi netăierea împrejur, el repudiază nu numai practicile mozaice, ci orice concepţie religioasă care caută îndreptarea «după trup». Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (cf. 3, 28) este un nou mod de a defini existenţa spirituală a credinciosului creştin; această expresie defineşte iconomia creştină a mîntuirii, putînd fi redată destul de exact prin expresia «în creştinism» [974]. Verbul ἰσχύω, care apare în Noul Testament cu sensul moral de «a fi capabil», «a putea», «a valora ceva» (Matei 5, 13; Luca 13, 24; Fapte 15, 10; Evr. 9, 17; Iacob 5, 16) este aici la forma medie, avînd un înţeles «aproape juridic» [975]. În acest verset, verbul ἰσχύω este folosit împreună cu negaţia οὔτε pentru a defini lipsa totală de valoare a elementelor exterioare, trupeşti în realizarea mîntuirii.

Fraza din prima parte a versetului apare încă de două ori în Epistolele pauline, în forme aproape identice, deşi concluzia este de fiecare dată alta: «Că în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă» (Gal. 6, 15); «Tăierea împrejur nu este nimic şi netăierea împrejur nu este nimic, ci paza poruncilor lui Dumnezeu» (I Cor. 7, 19); aici, vechilor exigenţe rituale le este

972. *Op. cit.*, p. 279.
973. *Agape in the New Testament*, traducere din limba franceză de M. A. McNamara şi M. H. Richter, vol. II, St. Louis-London, 1965, p. 218.
974. *Ibidem*, p. 218.
975. H. Schlier, *op. cit.*, p. 234. Verbul apare în acest sens şi în greaca profană; într-o inscripţie din Frigia se spune că «la Cybira (oraş în Frigia) drahma din Rodos valorează (ἰσχύει) zece aşi» (R. Gagnat şi G. Lafaye, *Inscriptiones graece ad res romanas pertinentes*, Paris, 1927, IV, 915 a, 12).

opusă «credința lucrătoare prin iubire». În toate cele trei texte, al doilea membru al frazei este introdus prin conjuncția adversativă ἀλλά [976].

Credința (πίστις) este principiul vieții creștine (v. 5). Credința creștină este credință în Fiul lui Dumnezeu (2, 20). După cum rezultă din cuvintele următoare, πίστις se referă aici la virtutea teologică a credinței și nu la «regimul sau iconomia credinței» [977]. În acest context, credința nu este definită prin obiectul ei, ci prin modul în care ea activează: δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. În repetate rînduri Sf. Pavel asociază credința și iubirea (cf. I Tes. 3, 6; Efes. 6, 23 ș.a.). În epistolele pauline există chiar texte paralele versetului nostru (Rom. 3, 21—26; 5, 1—11; Efes. 2, 8—10), dar nicăieri «nici chiar în I Cor. 13, n-a exprimat Pavel atît de succint relația dintre credință și iubire» [978].

Este imposibil de determinat, din punct de vedere gramatical, dacă participiul prezent ἐνεργουμένη din Gal. 5, 6 b este la forma medie sau la forma pasivă [979]. Comentatorii patristici dau acestui verb fie sens activ [980], fie sens pasiv [981]. Dacă luăm verbul în sens pasiv, atunci traducerea este: «credința făcută lucrătoare prin iubire» sau «credința lucrată prin iubire». Ideea pe care o exprimă această traducere este corectă și poate fi încadrată în teologia neotestamentară a credinței. Totuși majoritatea exegeților moderni [982] afirmă că, peste tot în Noul Testament, ἐνεργέσθαι trebuie considerat drept un verb intranzitiv la diateza medie, ceea ce înseamnă că el definește o acțiune care rămîne în sfera subiectului. Dacă verbul este interpretat în acest sens, accentul cade, în Gal. 5, 6 b, pe credință: credința lucrează prin iubire, ceea ce înseamnă că credința își exercită puterea și își împlinește rolul prin iubire (ἀγάπη) [983]. Cu alte cuvinte, credința este principiul lucrării prin iubire.

976. Ca și în Gal. 6, 15, ἀλλά este aici echivalent cu expresia «ci numai» (cf. Matei 6, 18; 7, 21 etc.); K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, vol. I, Göttingen, 1962, p. 138, n. 3.

977. C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 219.

978. Duncan, *op. cit.*, p. 157. În versetul precedent, Sf. Pavel a vorbit despre nădejde, astfel încît în Gal. 5, 5—6 apar reunite cele trei virtuți teologice, fapt notat încă de Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, ad loc. (cf. I Tes. 1, 3; 5, 8; I Cor. 13, 13 etc.). Pentru Sf. Pavel, credința este *terminus a quo*, nădejdea *terminus ad quem*, iar iubirea *terminus per quem* al vieții creștine; cf. Arthur L. Mulka, «*Fides quae per caritatem operatur*» *(Gal. 5, 6)*, în CBQ, XXVIII (1966), p. 188.

979. Verbul ἐνεργέω apare de 18 ori în Epistolele pauline și numai de trei ori în celelalte cărți ale Noului Testament. De nouă ori acest verb apare în Noul Testament la forma medie (sau pasivă) cu un subiect impersonal. Asupra sensurilor acestui verb în Noul Testament, vezi John Ross, ΕΝΕΡΓΕΣΘΑΙ *in the New Testament*, în «The Expositor», VII (1909), p. 75—77; J. B. Mayor, *Note on* ἐνεργέσθαι, în «The Expositor», VII (1909), p. 191—192; G. Bertram, art. ἐνεργέω, în TWNT, II, p. 649—651.

980. Tertulian, *Adversus Marcionem*, V, IV, P.L., II, 510—511; Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 666.

981. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 399; Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L., XXXV, 2137.

982. Lagrange, *op. cit.*, p. 138; Burton, *op. cit.*, p. 281; Duncan, *op. cit.*, p. 157; Schlier, *op. cit.*, p. 235; Bonnard, *op. cit.*, p. 105; Mussner, *op. cit.*, p. 353 ș.a. J. Ross, (*art. cit.*, p. 75) susține însă că verbul are aici sens pasiv.

983. Substantivul ἀγάπη apare aici pentru prima dată în Epistola către Galateni. În Epistolele pauline acest substantiv apare de 77 ori, fiind o expresie adecvată a «Evangheliei» Sf. Pavel, în centrul căreia se află întruparea supremă a iubirii, Iisus

Prin însăşi natura ei, credinţa este iubitoare, ea fiind răspunsul omului la iubirea lui Hristos cel răstignit (2, 20). De aceea, viaţa creştină nu poate fi definită numai de credinţă, ci de credinţa unită în mod intrinsec cu iubirea [984]. Dar Apostolul nu evidenţiază, în acest verset, numai importanţa iubirii; el subliniază deopotrivă vitalitatea, dinamismul credinţei. «Credinţa lucrătoare prin iubire» îl îndreaptă pe credincios spre Hristos, adică spre Dumnezeu (prin credinţă) şi spre aproapele (prin iubire). Relaţia esenţială între Dumnezeu şi om îşi găseşte expresia în credinţă, iar relaţia între om şi om se manifestă în iubire. Este tocmai ceea ce spune şi Sf. Ioan Teologul: «Şi aceasta este porunca Lui, ca *să credem* în numele lui Iisus Hristos şi *să ne iubim* unul pe altul...» (I Ioan 3, 23).

Cele două virtuţi teologice, credinţa şi iubirea, nu pot fi despărţite fără a fi profund denaturate [985]. Pentru Apostolul neamurilor, credinţa e cunoaştere a lui Dumnezeu născută din iubire (Rom. 5, 2—5) şi care se exprimă sau lucrează în iubire. Credinţa nu poate fi redusă, aşadar, la un concept îngust, străin teologiei pauline, cum este cel pe care-l implică învăţătura protestantă despre *sola fide*. În Gal. 5, 6 avem cea mai bună dovadă că pentru Sf. Pavel, ca şi pentru Sf. Iacob şi pentru teologia neotestamentară în general, «credinţa fără fapte (de iubire, n.n.) moartă este» (Iacob 2, 26).

(5, 7) După consideraţiile teologice din versetele precedente, Apostolul revine la situaţia concretă din Bisericile Galatiei.

«Voi alergaţi bine»: verbul la imperfect (ἐτρέχετε) se referă la conduita creştină a credincioşilor galateni înainte de căderea lor sub influenţa iudaizanţilor. Ca şi în alte texte pauline (I Cor. 9, 24—26; Filip. 2, 16; 3, 12—14; II Tes. 3, 1; Evr. 12, 1), viaţa creştină este comparată aici cu o «alergare», adică cu o întrecere atletică, în care cei mai buni cîştigă premiul [986]. «Alergare» numeşte Sf. Apostol şi activitatea sa apostolică în slujba Evangheliei (Gal. 2, 2). Credincioşii galateni şi-au început bine cursa vieţii lor în Hristos. Adverbul καλῶς exprimă fidelitatea lor de la început faţă de «adevărul Evangheliei» (2, 5; cf. I Cor. 7, 37—38; Gal. 4, 17; I Tim. 3, 4).

Hristos. Încă înainte de redactarea scrierilor ioaneice, Sf. Pavel a aşezat iubirea în centrul propovăduirii şi al teologiei creştine. Cf. E. Stauffer, art. ἀγάπη, în TWNT, I, p. 49 şi urm. (la Sf. Pavel).

984. K. Barth, *Dogmatique*, vol. IV, tome II, Gèneve, 1969, p. 132—133, zice că «credinţa care primeşte şi iubirea care dăruieşte sînt două momente ce nu trebuie despărţite, ci numai distinse în una şi aceeaşi mişcare vitală care caracterizează viaţa creştină». K. Barth continuă: «Pavel nu s-a gîndit niciodată, nici măcar în vis, la πίστις fără ἔργα, pe care o vizează şi o denunţă Iacob 2, 14—16; niciodată nu i-a trecut lui prin gînd că credinţa se poate reduce la un simplu *a şti* pasiv...».

985. După Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, VIII, 1 (*Scrierile Părinţilor Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 172), credinţa şi iubirea sînt tot aşa de unite cum sînt Trupul şi Sîngele Domnului. Acelaşi sfînt părinte zice, în *Epistola către Efeseni*, XIV, 1 (*ibidem*, p. 162), că cele două virtuţi creştine, credinţa şi iubirea, reprezintă «începutul şi sfîrşitul vieţii (creştine, n.n.): începutul este credinţa şi sfîrşitul este iubirea».

986. Verbul τρέχω este folosit cu acest sens figurat şi în Septuaginta (Ps. 118, 32; Ier. 8, 6; 23, 10 etc.).

Întrebarea retorică: «Cine v-a oprit (împiedicat) să nu vă supuneţi adevărului?» este de fapt un apel adresat galatenilor de a-şi veni în fire (cf. 3, 1). Verbul ἐγκόπτειν înseamnă aici «a împiedica» (cf. Fapte 24, 4; I Tes. 2, 18). Pronumele interogativ τίς (= *cine*) arată că cineva poartă responsabilitatea schimbării de direcţie din viaţa comunităţilor galatene. Prin acest pronume singular nu trebuie să înţelegem neapărat că Apostolul vizează o persoană anumită; în acest pronume se cuprind toţi tulburătorii iudaizanţi care i-au incitat pe credincioşii galateni la nesupunere (μὴ πείθεσθαι) faţă de «adevărul Evangheliei» [987].

(5, 8) Substantivul ἡ πεισμονή [988], un «hapax» în Noul Testament [989], poate avea sens activ sau pasiv [990]. Majoritatea exegeţilor socotesc însă că aici acest substantiv are sens activ (verbul înrudit πείθω apare în acelaşi sens activ în Fapte 13, 43; 14, 19; 18, 4; 19, 8. 26; 26, 28; 28, 23; Gal. 1, 10), interpretîndu-l prin expresia ζηλοῦσιν ὑμᾶς din 4, 17. Dacă în sens pasiv substantivul înseamnă «convingere» (ca act împlinit), în sens activ el defineşte «efortul de a convinge» sau de a îndupleca pe cineva. Deoarece articolul ἡ are aici sensul unui pronume demonstrativ (Vulgata îl traduce cu *haec*), înseamnă că «înduplecarea» la care se referă aici Apostolul este presiunea pe care o exercită pseudodidascalii iudaizanţi asupra credincioşilor galateni pentru a-i deturna de la supunerea faţă de adevărul Evangheliei. Această «înduplecare» nu vine de la Cel ce-i cheamă pe ei la mîntuire, adică nu vine de la Dumnezeu (cf. 1, 6), nici de la Apostolul Său [991].

Dacă «înduplecarea» de acum a galatenilor nu-i de la Dumnezeu, înseamnă că ea este de la diavolul, vrăjmaşul lui Dumnezeu. În parabola evanghelică a neghinei (Matei 13, 24 şi urm.)., Dumnezeu este prezentat ca Cel ce seamănă sămînţă bună în ţarina Sa; neghina nu vine de la El, ci de la diavolul. Aplicînd această parabolă la situaţia din Bisericile Galatiei, rezultă că acţiunea iudaizantă este inspirată de diavolul.

(5, 9) Un proverb vine să ilustreze gravitatea pericolului care ameninţă comunităţile creştine din Galatia. Acelaşi proverb este citat de

987. În unele mss (F, G, Vulg. ş.a), la sfîrşitul acestui verset sînt adăugate cuvintele: μηδενὶ πείθεσθαι. Cu acest adaos, v. 7 b sună astfel: «Cine v-a oprit? Nu vă supuneţi nimănui care încearcă să vă convingă a nu vă supune adevărului». R. Bultmann, art. πεισμονή, în TWNT, VI, p. 9, zice că dacă se adoptă varianta lungă, atunci πεισμονή din versetul următor are sensul de «supunere», reluîndu-l pe πείθεσθαι «ceea ce ar corespunde bine stilului paulin». În acest caz, în v. 7—8 am avea ceea ce se numeşte o «figură gorgiană bazată pe asonanţă» (E. Blass şi A. Debrunner, *Grammatik*, § 488). Acest adaos lipseşte însă din majoritatea manuscriselor; varianta lungă are puţine şanse de a fi originală.

988. Pentru sensurile acestui termen, vezi R. Bultmann, *art. cit.*, p. 9.

989. El apare frecvent în scrierile Sfinţilor Părinţi. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, III, 3 (ed. Funk I, p. 98) zice: «Cînd creştinismul e urît în lume, nu-i o faptă de înduplecare (οὐ πεισμονή), ci una de măreţie»; cf. Sf. Iustin Martirul, *Apologia* I, 53, 1, P.G., VI, 405.

990. Πεισμονή poate avea acest dublu înţeles deoarece el este un substantiv verbal care poate proveni fie de la πείθω (= *a convinge*), fie de la πείθομαι (= *a fi convins, a suporta insistenţa cuiva de a convinge*); cf. R. Bultmann, *art. cit.*, p. 9.

991. Chemarea este adresată de Dumnezeu prin Apostol, ceea ce implică ideea că cei ce nu ascultă de Apostol se abat de la voia lui Dumnezeu.

Apostol în I Cor. 5, 6 : «Nu ştiţi că puţin aluat dospeşte toată frămîntătura ?» [992].

Aluatul este simbolul acţiunii exercitate de o cantitate mică, dar energică, asupra unei mase inerte. Proverbul pe care-l citează Sf. Pavel aici (cf. I Cor. 15, 33) ilustrează tendinţa unei influenţe bune sau rele de a se răspîndi şi impune pînă la dominarea situaţiei.

Mîntuitorul a folosit o imagine asemănătoare în parabola aluatului (Matei 13, 33 ; Luca 13, 20—21). În parabola evanghelică, «aluatul» simbolizează puterea împărăţiei lui Dumnezeu de a transforma lumea. În scrierile rabinice, «aluatul» este o metaforă care ilustrează rolul pozitiv al Torei în sînul comunităţii mozaice [993]. «Aluatul» avea însă şi un sens negativ. În antichitatea păgînă, fermentaţia în general era socotită drept un simbol al corupţiei, iar aluatul era considerat «impur» [994]. Cu acest sens negativ apare metafora aluatului în I Cor. 5, 7—8 : «Curăţiţi aluatul cel vechi, ca să fiţi frămîntătură nouă... De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutăţii şi al vicleşugului, ci cu azimile curăţiei şi ale adevărului». Pentru Sf. Pavel, «aluatul» înseamnă influenţa negativă pe care o exercită în sînul comunităţii bisericeşti fie conduita morală necorespunzătoare a unuia dintre membrii ei (I Cor. 5, 6 şi urm.), fie rătăcirea doctrinară sau erezia (Gal. 5, 9).

În acest verset, «aluatul» este învăţătura eretică iudaizantă care ameninţă să corupă «adevărul Evangheliei» (2, 5. 14) [995]. Mîntuitorul numeşte «aluat» învăţătura fariseilor şi a saducheilor (Matei 16, 6—12 ; Marcu 8,15 şi urm. ; cf. Luca 12, 1). Egalitatea ζύμη = διδαχή este valabilă şi în proverbul din Gal. 5, 9.

Concluzia pe care trebuie s-o tragă credincioşii galateni din acest proverb se impune de la sine. Exprimată în cuvintele Sf. Ignatie Teoforul ea sună astfel : «Îndepărtaţi, dar, aluatul cel rău, cel învechit, cel înăcrit... Este o nebunie să vorbeşti de Hristos şi să trăieşti ca iudeii. Că nu creştinismul a crezut în iudaism, ci iudaismul în creştinism, în care s-a adunat toată limba care a crezut în Dumnezeu» [996].

(5, 10) Încrederea subiectivă a Apostolului în credincioşii galateni (ὑμᾶς) se întemeiază pe o realitate obiectivă, avîndu-şi punctul de spri-

992. Sf. Pavel a putut cunoaşte acest proverb din tradiţia rabinică (cf. *Mişna Orla*, II, 12) ; Paulus Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 27, n. 3. Anton Schön, *Eine weitere metrische Stelle bei St. Paulus? (Gal. 5, 9 und I Cor. 5, 6)*, în «Biblica», XXX (1949), p. 510—513, arată că probabil acest proverb este un vers poetic, construit după metrica poeziei antice greceşti (anume în forma postclasică a trimetrului iambic), ceea ce ar fi o dovadă că Apostolul a împrumutat proverbul dintr-o operă clasică în versuri (cf. Fapte 17, 28 ; I Cor. 15, 33 ; Tit 1, 12).

993. H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 728.

994. Plutarh, *Aetia Romana*, 289 F, zice că lui Flamen Dialis nu i s-a permis să atingă aluat deoarece «aluatul a devenit el însuşi stricăciune şi strică frămîntătura în care este amestecat» ; cf. Mussner, *op. cit.*, p. 356, n. 91.

995. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 430, ilustrează comentariul său la acest verset prin rapida răspîndire a ereziei ariene : «Arie din Alexandria era o scînteie. Deoarece el n-a fost repede înăbuşit, flacăra lui a devastat întreaga lume».

996. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, X, 2—3, în «Scrierile Părinţilor Apostolici», ed. citată, p. 168.

jin «în Domnul» [997]. Apostolul își exprimă aici încrederea în eficiența deplină a Epistolei sale. El e convins că, odată cu primirea Epistolei, credincioșii galateni «nu vor cugeta nimic altceva» decît ceea ce-i învață Domnul prin Apostolul Său.

Expresia οὐδὲν ἄλλο φρονεῖν poate fi explicată prin τὸ αὐτὸ φρονεῖν (= *a cugeta același lucru, a cugeta la fel*), formulare pozitivă care, în Epistolele pauline, este îndemn la păstrarea unității de credință și de viață a Bisericii lui Hristos (Rom. 12, 16; 15, 5; II Cor. 13, 11; Filip. 2, 2; 4, 2).

Prin expresiile «cel ce vă tulbură» (5, 10), «unii care vă tulbură» (1, 7) și «cei ce vă răzvrătesc» (5, 12), Sf. Pavel îi califică pe adversarii săi iudaizanți; adaosul «oricine ar fi el» lasă să se înțeleagă că unii dintre acești «tulburători» se vor fi bucurat de o mare considerație în ochii galatenilor (cf. 1, 8) [998]. Cei ce tulbură Bisericile își vor primi osînda cuvenită din partea lui Dumnezeu, Care «nu se lasă batjocorit» (6, 7). Κρίμα este judecata lui Dumnezeu, care implică osînda veșnică (Rom. 2, 3; 3, 8; I Cor. 11, 29 etc.) [999].

(5, 11) Comentatorii patristici și aproape toți exegeții moderni văd în acest verset un răspuns al Apostolului la o acuzație pe care i-o aduceau iudaizanții: Pavel, vor fi spus ei, e un oportunist care, căutînd «să placă oamenilor» (1, 10), își schimbă atitudinea după împrejurări; deși în alte părți a predicat circumciziunea, totuși n-a făcut acest lucru în Galatia, urmărind să-i cîștige mai ușor de partea sa pe locuitorii păgîni ai acestor ținuturi. Faptul că în Listra Sf. Pavel l-a circumcis pe Timotei (Fapte 16, 1—3) va fi fost invocat ca temei al acuzației.

Această acuzație se întemeia pe o interpretare tendențioasă a atitudinii Sf. Pavel față de circumciziune. El afirmă răspicat că «nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur nu poate ceva» (5, 6; cf. 6, 15; I Cor. 7, 19). Opunîndu-se circumciderii păgînilor care intrau în Biserică, Sf. Pavel nu avea nimic împotrivă ca iudeo-creștinii să practice în continuare circumciziunea *ca semn național* [1000], fără a-i atribui o valoare mîntuitoare. Apostolul nu le cerea iudeilor să devină păgîni, nici păgînilor să devină iudei; el nu le pretindea să-și schimbe naționalitatea, ci credința. Atitudinea sa nu reflectă nici o inconsecvență. Iudaizanții nu aveau nici un motiv să spună că el însuși *a propovădui* (κηρύσσω) uneori circumciziunea, chiar dacă în cazul lui Timotei *a practicat-o* din motive de tact pastoral. Sf. Ioan Gură de Aur face o remarcă fină asupra acestei distincții: «Vedeți și aici precizia limbajului său. El se apără nu de faptă, ci de predicare» [1001].

997. Expresia ἐν κυρίῳ, care apare de vreo 40 ori în Epistolele pauline, are sens echivalent cu ἐν Χριστῷ.

998. Unii exegeți afirmă că Sf. Pavel se referă aici la o anumită persoană cu mare prestigiu în Biserica creștină, ca de pildă Barnaba (așa H. Lietzmann, *op. cit., ad. loc.*) sau chiar Sf. Apostol Petru (F. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. III Stuttgart-Berlin, 1923, p. 434; J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 430—431). Încă ereticul Marcion (sec. II) vedea aici o aluzie la Sf. Petru (cf. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 431).

999. Κρίμα βαστάζειν = κρίμα λαμβάνειν (Rom. 13, 2; Marcu 12, 40; Luca 20, 47; Iacov 3, 1).

1000. G. Duncan, *op. cit.*, p. 159.

1001. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 667.

Primul ἔτι (= *mai, încă)* poate fi o aluzie la perioada precreştină a vieţii Sf. Pavel[1002]. În rîvna sa pentru iudaism (1, 13—14), Saul din Tars a fost, desigur, cel mai aprig susţinător al obligativităţii circumciziunii pentru mîntuire. Felul în care răspunde, în acest verset, acuzaţiei iudaizante dovedeşte însă că n-a predicat niciodată obligativitatea circumciziunii după întîlnirea sa cu Iisus Hristos Cel răstignit şi înviat, pe drumul Damascului[1003].

Insinuarea iudaizanţilor e falsă deoarece :

a) Dacă predică şi acum circumciziunea, de ce este prigonit de către iudei (cf. Fapte 13, 45. 50 ; 14, 2—5. 19 etc.) ? Faptul că iudeii îl urmăresc pretutindeni cu ura lor este cea mai bună dovadă că el nu predică circumciziunea, ci abolirea ei (cf. Fapte 21, 28). Se ştie că iudeii, uneori destul de toleranţi în chestiuni doctrinare, reacţionau violent atunci cînd cineva ataca Legea sau nega alegerea divină a poporului Israel[1004]. Circumciziunea era însă tocmai semnul şi pecetea acestei alegeri. De aceea, oricine învăţa împotriva circumciziunii îşi atrăgea ura şi prigoana din partea iudeilor. Tocmai pentru a evita această prigoană îi sileau iudaizanţii pe credincioşii galateni să se taie împrejur (6, 12). Astfel încît, faptul că Sf. Pavel este prigonit de iudei dovedeşte nu inconsecvenţa sa, ci inconsecvenţa şi oportunismul iudaizanţilor : pe de o parte, ei îl privesc pe Apostol ca pe un duşman deoarece nu propovăduieşte circumciziunea, iar pe de altă parte îl prezintă galatenilor ca pe un propovăduitor al circumciziunii.

b) Dacă Sf. Pavel mai predică circumciziunea, «atunci (ἄρα) sminteala crucii a încetat (κατήργηται)»[1005]. Pentru iudeii neconvertiţi la Hristos, ideea unui Mesia răstignit pe cruce, a unui Mesia căzut sub blestemul Legii (cf. 3, 13), era o monstruozitate şi un scandal (σκάνδαλον)[1006]. «Cuvîntul crucii» (I Cor. 1, 18) este şocant nu numai pentru auditorii iudei ai Sf. Pavel, ci şi pentru iudeul Trifon din veacul al doilea după Hristos, aşa cum reiese din dialogul său cu Sf. Iustin Martirul[1007]. Explicaţia acestei reacţii a iudeilor faţă de «cuvîntul crucii» ne este oferită chiar de Apostolul neamurilor în I Cor. 1, 23—24 : «Fiindcă iudeii cer *semne*, iar elinii caută înţelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos

1002. E. Barnikol, *Die vor- und frühchristliche Zeit der Paulus*, Kiel, 1929, p. 18 u. susţine, pe baza acestui verset, că Sf. Pavel, înainte de convertire, ar fi predicat circumciziunea ca misionar iudeu în Diaspora ; la fel G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, p. 35.

1003. W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, p. 28—29, vede în Gal. 5, 11 încă o dovadă în sprijinul ipotezei sale că adversarii Sf. Pavel din Galatia erau gnostici sincretişti care, deşi susţineau obligativitatea circumciziunii, nu impuneau totuşi observarea tuturor prescripţiilor mozaice.

1004. Cf. G. Baum, *The Jews and the Gospel*, London, 1961, p. 230—231 ; W. Schmithals, *Paul and James* (Studies in Biblical Theology, 46), London, 1965, p. 37.

1005. Verbul καταργέω apare de 25 ori în Epistolele pauline şi numai de două ori în celelalte cărţi ale Noului Testament. În Gal. 5, 11, el înseamnă «a-şi pierde puterea» (cf. 3, 17 ; 5, 1). Vezi G. Delling, art. καταργέω, în TWNT, I, p. 453—455 ; H. Schlier, *op. cit.*, p. 148, n. 2.

1006. Vezi G. Stählin, *Skandalon*, Gütersloh, 1930 ; Idem, art. σκάνδαλον, σκανδαλίζω, în TWNT, VII, p. 352—355 (la Sf. Pavel).

1007. Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, XXXII, 1 ; LXXXIX, 2 ; XC, 1, traducere de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă (Izvoarele Ortodoxiei, nr. 4), Bucureşti, 1941, p. 77, 205 şi 206.

Cel răstignit — pentru iudei *sminteală* (σκάνδαλον), pentru păgîni nebunie. Dar pentru cei chemaţi, şi iudei şi elini, (propovăduim) pe Hristos, *puterea lui Dumnezeu* şi înţelepciunea lui Dumnezeu». Aşa precum nebunia este opusă înţelepciunii, tot aşa «slăbiciunea» unui Mesia care suferă o moarte infamantă (= scandalul crucii) este opusă «semnului» pe care iudeii îl ataşau persoanei lui Mesia. Între ceea ce «cer» iudeii şi ceea ce le oferă propovăduirea Apostolului («Hristos Cel răstignit») pare să existe o totală nepotrivire; tocmai în această nepotrivire constă «sminteala (scandalul) crucii». Aceeaşi nepotrivire pare a exista între ceea ce «caută» elinii şi ceea ce le oferă predica apostolică; de aceea, pentru elini, crucea lui Hristos este nebunie. Sf. Pavel arată însă că atît «nebunia» crucii, cît şi «sminteala crucii» sînt numai aparente: Hristos Cel răstignit este «puterea lui Dumnezeu» (adică tocmai semnul pe care-l cer iudeii) şi «înţelepciunea lui Dumnezeu» (adică înţelepciunea desăvîrşită spre care năzuiesc elinii).

În acest verset, Sfîntul Apostol Pavel spune că dacă ar mai predica circumciziunea, adică dacă ar accepta un compromis între Legea mozaică şi «crucea» lui Hristos, atunci conţinutul propovăduirii sale ar înceta de a mai fi un «scandal» sau o «sminteală» pentru iudei. Un astfel de compromis este însă inacceptabil. Apostolul neamurilor, conştient de faptul că funcţiunea temporară a Legii a încetat prin venirea lui Hristos, nu poate să mai predice circumciziunea. El nu este apostol al circumciziunii, ci apostol al lui Iisus Hristos Cel răstignit şi înviat. Faptul că «sminteala crucii» n-a încetat să-i separe pe iudei de credincioşii creştini este încă o dovadă împotriva insinuării iudaizante că Sf. Pavel ar mai propovădui circumciziunea.

(5, 12) După ce i-a sfătuit şi i-a avertizat pe credincioşii galateni ca un părinte pe copiii săi, Apostolul se îndreaptă cu mînie spre seducătorii lor, spre cei ce-i «răzvrătesc»[1008], pe care, după cum zice Sf. Ioan Gură de Aur, «îi taie ca pe unii care nu aparţin trupului, fiind atinşi de o boală incurabilă»[1009].

Verbul ἀποκόπτεσθαι înseamnă «a se castra», «a se face eunuc (famen)»[1010]. Aoristul ὄφελον (formă prescurtată de la ὤφελον) exprimă o «dorinţă retorică»[1011]. Expresia ὄφελον καὶ[1012] ἀποκόψονται poate fi tradusă prin: «(aş vrea) să se şi castreze». E aici o ironie muşcătoare: cei ce vă răzvrătesc — zice Apostolul — să nu se oprească numai la circumciziune, ci să se şi castreze[1013], să ducă pînă la capăt mutilarea

1008. Verbul ἀναστατόω înseamnă «a devasta» (cf. Dan. 7, 23), dar şi «a răzvrăti», «a instiga» (cf. Fapte 17, 6; 21, 38).

1009. *Op. cit.*, P.G., LXI, 668.

1010. Cf. Deut. 23, 1: «Scopitul şi famenul (ἀποκεκομμένοι) să nu intre în obştea Domnului». Asupra acestui verb, vezi G. Stählin, art. ἀποκόπτω, în TWNT, III, p. 853—855 (la Sf. Pavel).

1011. Burton, *op. cit.*, p. 289.

1012. Conjuncţia καί indică aici o gradaţie sau un adaos faţă de cele afirmate anterior.

1013. H. F. von Campenhausen, *Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors*, în vol. «Aus der Zeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts», Tübingen, 1963, p. 104, vede în Gal. 5, 11 o ironie «sîngeroasă».

trupului lor. Pentru Sf. Pavel, circumciziunea și-a pierdut orice semnificație religioasă «în Hristos»; ea nu mai este altceva decît o mutilare (Filip. 3, 2: κατατομή).

Comentatorii patristici au surprins foarte bine aciditatea ironiei pauline din acest verset. După Sf. Ioan Gură de Aur [1014], Apostolul zice despre adversarii săi: «Dacă vor, nu numai să se taie împrejur, ci să se și castreze»; iar Teodor de Mopsuestia [1015] zice: «Dacă ei cred că o tăiere frivolă a trupului este ceva bun, să-și taie cu totul organele genitale și să-și cîștige în acest fel un și mai mare avantaj».

Se știe că pentru iudei castrarea era o urîciune (cf. Deut. 23, 1; Isaia 56, 3 și urm.). De aceea, apropierea dintre circumciziune și castrare putea să li se pară iudeilor de-a dreptul blasfematoare [1016]. Folosind astfel de cuvinte, Sf. Pavel nu intenționează însă să rănească sentimentele religioase ale iudeilor, ci «merge pe linia tradiției profeților, ca și Ieremia care, în numele lui Dumnezeu, trebuie să spună cuvinte crude propriului său popor» [1017].

1014. *Op. cit.*, P.G., LXI, 668.
1015. *Op. cit.*, ed. cit., p. 93 (ad 5, 12).
1016. R. Bring, *op. cit.*, p. 243; F. Mussner, *op. cit.*, p. 363—364.
1017. M. Barth, *art. cit.*, p. 96.

PARTEA A TREIA

PARENETICĂ

(5, 13—6, 10)

Învăţătura paulină despre îndreptarea prin credinţă şi despre libertatea creştină putea fi greşit înţeleasă. De aceea, Sf. Pavel prezintă în continuare statutul moral al vieţii «în Hristos».

În această secţiune a Epistolei către Galateni, Apostolul precizează că libertatea creştină nu este totuna cu libertinajul moral; ea nu trebuie să devină «prilej de a sluji trupului» (5, 13). Creştinismul nu este, aşadar, lipsit de un imperativ moral, numai că acest imperativ nu-şi mai are temeiul în indicativul Legii mozaice. Imperativul moral creştin îşi are punctul de sprijin într-un nou indicativ, care este πνεῦμα ἅγιον[1018]. Morala creştină nu mai este o morală a Legii, ci o morală a Duhului. Ea îşi găseşte cea mai succintă exprimare în imperativul: πνεύματι περιπατεῖτε (5, 16). Pe de altă parte, morala creştină este orientată hristocentric. Pentru Sf. Apostol Pavel, Iisus Hristos este nu numai Mîntuitorul, ci şi modelul desăvîrşit de vieţuire creştinească[1019]. Viaţa nouă a credinciosului creştin îşi are temeiul în moartea sa tainică împreună cu Hristos, prin Botez (2, 20) şi se manifestă ca o răstignire a trupului «cu patimile şi cu poftele» sale (5, 24). Astfel încît morala creştină poate fi numită pe drept cuvînt «legea lui Hristos» (6, 2).

Din această perspectivă, Sf. Pavel operează o reducere radicală a poruncilor Legii care, după Gal. 5, 14, se cuprinde în acest cuvînt: «Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi» (cf. Marcu 12, 28—31; Iacov

1018. Vezi A. Oepke, Exkurs 9: *Indikativ und Imperativ in der paulinische Paränese*, în *op. cit.*, p. 144—145; H. Schlier, *Exkurs: Indikativ und Imperativ bei Paulus*, în *op. cit.*, p. 264—267; C. F. D. Moule, *Obligation in the Ethics of Paul*, în vol. «Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox», Cambridge, 1967, p. 389—406; J. Blank, *Indikativ und Imperativ in der paulinischen Ethik*, în Idem, *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München, 1969, p. 144—157; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik* (Marburger Theologische Studien, 5), Marburg, 1968.

1019. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *«Omul cel nou» în concepţia antropologică a Sf. Apostol Pavel*, în ST, seria II-a, III (1951), nr. 7—8, p. 417—418; Idem, *Sfîntul Apostol Pavel despre modelul de vieţuire creştinească*, în ST, seria II-a, IX (1957), nr. 1—2, p. 3 şi urm.

2, 8). În partea parenetică a Epistolei către Galateni (5, 13—6, 10)[1020], dominată de opoziția πνεῦμα-σάρξ, răsună repetat îndemnul apostolic la slujirea aproapelui în iubire (5, 13—14 ; 6, 2. 9—10).

Importanța acestei părți a Epistolei către Galateni constă mai ales în faptul că ea atrage atenția asupra interacțiunii dintre cele trei elemente ale triadei pauline : Duh, iubire, libertate. Avîndu-și temeiul obiectiv în harul Duhului Sfînt revărsat în Biserica lui Hristos, morala creștină, așa cum apare ea schițată în partea parenetică a Epistolei către Galateni, poate fi definită ca o morală a libertății în iubire.

A

«SLUJIȚI UNUL ALTUIA ÎN IUBIRE»

(5, 13—15)

(13) Căci voi ați fost chemați la libertate, fraților ; numai să nu faceți libertatea un prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia în iubire. (14) Căci toată Legea se cuprinde într-un singur cuvînt, anume : «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți». (15) Dacă însă vă mușcați și vă sfîșiați între voi, luați aminte să nu vă nimiciți unii pe alții.

Sf. Pavel a predicat libertatea, dar nu egoismul. Normativul libertății creștine este iubirea. Libertatea creștină, care-și are rădăcinile în adîncul ființei umane, este o libertate spre bine, nu spre rău și ea se manifestă practic în slujirea reciprocă. Celor care umblă după «faptele Legii», Apostolul le aduce aminte că toată Legea se cuprinde în porunca iubirii aproapelui.

(5, 13) Libertatea creștină, realizată în mod obiectiv prin jertfa Mîntuitorului (cf. 5, 1), nu este eliberare de *cineva* ci de *ceva* : ea este răscumpărare de sub blestemul Legii (3, 13 ; 4, 5) și slobozire de sub jugul păcatului (Rom. 6, 21—22 ; 8, 21). Mesajul Evangheliei îi cheamă pe toți să profite de această libertate. Credincioșilor galateni le-a fost adresată chemarea de a intra în libertatea lui Hristos prin predica Apostolului[1021].

Libertatea creștină trebuie însă bine înțeleasă. Μόνον introduce o precizare importantă asupra conceptului paulin al libertății : libertatea creștină este o eliberare din robia blestemului, a păcatului, spre o nouă

1020. Delimitarea părților Epistolei rămîne mai mult sau mai puțin artificială. Majoritatea comentatorilor fixează începutul părții parenetice a Epistolei la 5, 13. O. Merk, *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief*, în ZNW, LX (1969), p. 83—104, după ce analizează toate soluțiile propuse, ajunge la concluzia că 5, 13 este începutul cel mai convenabil pentru partea parenetică a Epistolei către Galateni.

1021. După W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, p. 36—37, afirmațiile «Hristos ne-a făcut liberi» (5, 1) și «ați fost chemați la libertate» (5, 13) ar fi fost slogane ale adversarilor gnostici ai Sf. Pavel, care proclamau un libertinism moral amestecat cu practicarea unor rituri legaliste mozaice. Sf. Pavel ar fi preluat aceste slogane precizînd însă înțelesul creștin al libertății.

«robie», aceea a iubirii. A fi liber în Hristos nu înseamnă a fi fără Lege, ci înseamnă a te supune «legii lui Hristos» (6, 2) [1022].

După negaţia μή lipseşte verbul [1023]. Nu există însă nici o îndoială în ce priveşte sensul exact al textului; Apostolul zice: «nu *folosiţi* (sau: nu *faceţi)* libertatea un prilej de a sluji trupului». Substantivul ἀφορμή care apare în Noul Testament numai la Sf. Pavel (Rom. 7, 8; II Cor. 5, 12; 11, 2; I Tim. 5, 14) înseamnă «ocazie» sau «prilej».

Substantivul σάρξ nu defineşte aici partea materială a fiinţei umane (ca în I Cor. 6, 16; Efes. 5, 29 etc.), nici omul ca atare (ca în II Cor. 7, 5; I Cor. 1, 29; Rom. 3, 20 etc.) [1024], ci se referă la «trupul păcatului», adică la manifestările omului robit de păcat (Rom. 6, 6). În I Petru 2, 16, text care oferă o paralelă apropiată a acestui verset, corespondentul «trupului» este «răutatea»: «Trăiţi ca oameni liberi, dar nu ca şi cum aţi avea libertatea drept acoperămînt răutăţii, ci ca robi ai lui Dumnezeu». Libertatea pusă în slujba păcatului devine răutate şi păcat [1025].

Conjuncţia ἀλλά introduce precizarea Sf. Pavel cu privire la modul utilizării libertăţii creştine: «ci slujiţi unul altuia în iubire». Antidotul abuzului de libertate este iubirea, rodul prin excelenţă al Duhului (5, 22). Slujirea aproapelui este opusul (ἀλλά are sens adversativ) slujirii trupului.

Verbul δουλεύειν înseamnă «a fi şi a acţiona ca un rob» [1026]. Sf. Pavel foloseşte acest verb în 4, 8—9 unde vorbeşte de slujirea celor «ce din fire nu sînt dumnezei» (cf. Rom. 7, 6; Col. 3, 24). Credincioşii creştini au fost eliberaţi din robia acestor falşi dumnezei (4, 7), făcîndu-se robi ai lui Hristos (cf. 1, 10). Slujirea religioasă pe care ei o datorează lui Hristos se manifestă însă, practic, prin slujirea aproapelui (cf. I Ioan 4, 12. 20—21). Sf. Ioan Gură de Aur [1027] observă că «Apostolul nu ne recomandă să ne iubim, ci să ne slujim unii pe alţii; aceasta este culmea iubirii». Pronumele de reciprocitate ἀλλήλοις nu restrînge obligaţia slujirii numai la cercul credincioşilor creştini. V. 14 arată că δουλεύετε ἀλλήλοις este echivalent cu ἀγαπᾶν τὸν πλησίον; iar termenul πλησίος, în înţeles evanghelic (Luca 10, 36—37), îi cuprinde pe toţi oamenii.

(5, 14) «Legea» înseamnă aici Tora, ca expresie a voii lui Dumnezeu şi ca normă pentru viaţa omenească (cf. Matei 5, 17—18; 7, 12; Iacov 1, 25; 2, 8. 10. 12; 4, 11). Sf. Pavel afirmă aici că toată Legea, adică întregul cod al revelaţiei divine vetero-testamentare, se împlineşte în iubirea aproapelui [1028].

1022. R. Jewett, *art. cit.*, p. 209—212, susţine că Apostolul combate aici un libertinism moral întemeiat pe o învăţătură greşită, tipic elenistică, asupra «Duhului».

1023. Pentru omisiunea verbului după negaţia μή, cf. Mc. 14, 2; Aristofan, *Viespile*, 1179: μὴ'μοίγε μύθους; Sofocle, *Antigona*, 577: μὴ τριβὰς ἔτι; cf. Schlier, *op. cit.* p. 242, nota 2.

1024. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 69 şi urm.

1025. A. Sand, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen* (Biblische Untersuchungen, 2), Regensburg, 1967, p. 210.

1026. C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 40. Apostolul nu evită paradoxul libertate-slujire; deşi credinciosul creştin este liber, totuşi el trebuie să se supună exigenţelor legii iubirii; cf. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 40, nota a.

1027. *Op. cit.*, P.G., LXI, 670.

1028. Cu privire la sensurile lui νόμος în Epistolele pauline, vezi E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 443—460.

Verbul πεπλήρωται înseamnă aici «se împlinește» (cf. 6, 2; Matei 3, 15; 5, 17; Rom. 8, 4; 13, 8; Col. 4, 17) dar și «se cuprinde» sau «se rezumă», cum rezultă din textul paralel din Rom. 13, 8—10: «Cel care iubește pe aproapele său, *a împlinit* (πεπλήρωκεν) Legea. Pentru că toate poruncile... *se cuprind* (ἀνακεφαλαιοῦσθαι) în acest cuvînt: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți».

Porunca iubirii aproapelui apare și în Vechiul Testament. În Vechiul Testament însă, iubirea este o poruncă printre altele, ea nu este «plinirea» tuturor celorlalte porunci. Deși în sînul iudaismului de la începutul erei creștine exista o tendință de ierarhizare a poruncilor Legii mozaice în funcție de importanța sau «mărimea» lor (cf. Matei 22, 36; Marcu 12, 28) [1029], totuși Mîntuitorul Hristos a fost primul Care a rezumat întreaga Lege a Vechiului Testament în suprema poruncă a iubirii (Matei 22, 37—40). În cuvîntul Mîntuitorului, «toată Legea și proorocii» se cuprind de fapt în două porunci: porunca de a-L iubi pe Dumnezeu și porunca de a-l iubi pe aproapele. Această apropiere între cele două porunci «mai mari» apare și în scrierile rabinice [1030]. Se pare chiar că rabinii grupaseră toate poruncile Legii lui Moise în două categorii, punînd deoparte poruncile referitoare la relația dintre om și Dumnezeu și de cealaltă parte pe cele care reglementează raporturile dintre oameni întreolaltă; porunca de a-L iubi pe Dumnezeu din Deut. 19, 18 era considerată reprezentativă pentru toate poruncile din prima grupă, iar porunca iubirii aproapelui din Lev. 19, 18 era așezată în fruntea celor din a doua grupă [1031].

Noutatea extraordinară a poruncii iubirii în Noul Testament constă în conținutul ei. Se știe că în iudaism noțiunea de «aproape» avea un sens restrîns (cf. Lev. 19, 18 a). «În general, evreii socoteau drept aproape al lor numai pe cei de un neam și de o credință cu ei. Astfel, noțiunile: *ach, rea, carov* aveau mai mult înțelesul de frate de sînge, prieten, compatriot, om al aceleiași familii sau trib, apropiat, rudă, membru al unei societăți determinate, al unui grup închis...» [1032]. În schimb, după învă-

1029. Complicatul cod de prescripții ale Legii (rabinii socoteau că Tora cuprinde nu mai puțin de 613 porunci) cerea o anumită sistematizare. În scrierile rabinice se vede tendința de a distinge în poruncile Legii ceea ce este esențial. Astfel, se spune că un păgîn i-a cerut lui Hillel să-l învețe întreaga Lege în atîta timp cît poate sta el într-un picior; Hillel a răspuns: «Nu face aproapelui ceea ce nu-ți place să ți se facă. Aceasta este întreaga Lege, restul e explicație. Mergi și învață!» (cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, p. 251). Într-o omilie a lui Rabbi Șimlai se spune despre cele 613 porunci ale Legii că David le-a rezumat la unsprezece (Ps. 14), Isaia la șase (Isaia 33, 15), Miheia la trei (Mih. 6, 8), apoi din nou Isaia la două (Isaia 56, 1), iar Amos la una: «Căutați-Mă și veți fi vii» (Amos 5, 4). Cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. I, Harvard, 1950, p. 85.

1030. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 900—908. vezi și R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neues Testament*, ed. a II-a, München, 1962, p. 65—71 și 172—178; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, în Idem, *Gesammelte Aufsätze*, vol. III, München, 1968, p. 37—45.

1031. Cf. J. B. Stern, *Jesus' Citation of Deut. 6, 5 and Lev. 19, 18 in the Light of Jewish Tradition*, în CBQ, XXVIII (1966), p. 312—316.

1032. Pr. lector Dumitru Abrudan, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, Teză de doctorat în teologie, Sibiu, 1979 (extras din MA, nr.

BIBLIOTECA MITROPOLIEI

tătura creştină, aproapele (ὁ πλησίος) este orice om (cf. Luca 10, 29 şi urm.). Porunca iubirii creştine nu cunoaşte nici un fel de limitare.

Spre deosebire de Mîntuitorul, Care rezumă Legea lui Moise în «două porunci» (Matei 22, 40), Sf. Pavel vorbeşte aici numai de o singură poruncă, aceea de a-l iubi pe aproapele. Această diferenţă se explică, probabil, prin faptul că pentru definirea raporturilor dintre om şi Dumnezeu Apostolul foloseşte termenul «credinţă» [1033].

Operînd această reducere a Legii la o singură poruncă, Sf. Pavel ar putea spune şi aici ca şi în 4, 21 : «Spuneţi-mi, voi, care voiţi să vă supuneţi Legii, nu auziţi Legea ?». Căci credincioşilor din Galatia, tulburaţi de iudaizanţi, sfîşiaţi de certuri şi neînţelegeri (5, 15) le lipsea tocmai virtutea iubirii creştine, în care se cuprinde toată Legea. Umblau să se supună prescripţiilor celor mai mărunte şi mai puţin însemnate ale Legii (4, 3), dar neglijau virtutea de căpetenie, singura care le dădea dreptul să se numească ucenici ai lui Hristos (Ioan 13, 35).

(5, 15). Acest verset ne lasă să înţelegem că informaţiile Apostolului cu privire la situaţia care se crease în Galatia erau destul de detaliate. Cele trei verbe, la prezent, descriu într-un mod foarte expresiv manifestările cu totul necreştine ale celor ce voiau cu orice chip «iudaizarea» Bisericilor galatene [1034].

«Muşcăturile» şi «sfîşierile» dintre credincioşii galateni erau semnul evident al lipsei lor de libertate creştină. În loc să fie animaţi de rîvnă pentru Domnul, ei s-au lăsat antrenaţi în dispute personale. Probabil că aceste dispute erau rezultatul indirect al activităţii predicatorilor iudaizanţi ; unii dintre credincioşii galateni, profitînd de răcirea generală a ataşamentului faţă de Sf. Pavel, vor fi căutat să-şi satisfacă pofta de «mărire deşartă» (5, 26), luptîndu-se să-şi asigure poziţii de frunte în Biserică. Pe astfel de zavistnici care «muşcă» şi strică turma lui Hristos, Apostolul nu ezită să-i numească în altă parte «lupi îngrozitori» (Fapte 20, 29) şi «cîini» (Filip. 3, 2), asemănîndu-i, pentru răutatea şi iresponsabilitatea de care dau dovadă, cu animalele sălbatice.

Verbul βλέπετε, la imperativ, sună ca un semnal de alarmă. Certurile din sînul Bisericii compromit grav viaţa creştină a membrilor ei. «Împărţirile şi certurile — scrie Sf. Ioan Gură de Aur [1035] — duc la ruină şi pierzanie atît pe autorii lor, cît şi pe cei ce sînt victimele lor».

1—3/1979), p. 87. Midraşurile tanaite disting pe «aproape» (רע) de neisraelit (נכרי), chiar dacă acesta din urmă este locuitor al Ţării Sfinte (גר תושב) ; cf. *Mekilta Ieşire*, XXI, 35 ; *Sifre Deut.*, XV, 2, § 2 ; Ibid. XIX, 4 şi urm., § 181. Vezi Pierre Benoit, *Rabbi Aquiba ben Joseph sage et héros du Judaisme*, în RB, LIV (1947), p. 73, n. 3 ; E. Stauffer, art. ἀγαπάω, ἀγάπη, în TWNT, I, p. 20 şi urm. ; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, ed. a II-a, Darmstadt, 1963, p. 57 şi urm. ; H. Montefiore, *Thou Shalt Love the Neighbour as Thyself*, în «Novum Testamentum», V (1962), p. 157—159.

1033. Vezi comentariul nostru ad 5, 6.

1034. Cele trei verbe: δάκνω (= *a muşca*, cf. Avac. 2, 7), κατεσθίω (= *a mînca, a devora*, cf. Ps. 13, 4 ; 26, 3 ; 52, 5 ; Isaia 9, 11 ; II Cor. 11, 20) şi ἀναλίσκω (= *a distruge, a nimici, a cheltui* ; cf. Fac. 41, 30 ; Prov. 23, 28 ; 30, 14 ; II Tes. 2, 8) sugerează o luptă între animale sălbatice.

1035. *Op. cit.*, P.G., LXI, 670.

B.

CONDUITA CREȘTINĂ «ÎN DUHUL»

(5, 16—26)

În această pericopă, Apostolul dezvoltă și aprofundează ideile enunțate în v. 13—14. Expresia λέγω δέ (= *eu însă zic*) apare în repetate rînduri în Epistola către Galateni ca o introducere la dezvoltarea unei idei deja exprimate (3, 17 ; 4, 1 ; 5, 2).

Sf. Pavel pune față-n față două moduri diferite de viață : viața după trup sau după «pofta trupului» (5, 16) și viața «după Duh» sau «în Duh» (cf. Rom. 8, 1—14). «Cei ce sînt ai lui Hristos» nu pot alege decît viața «după Duh», deoarece ei și-au «răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele» (v. 24).

Se impune o precizare : vorbind despre imoralitatea «faptelor trupului», cărora le opune «rodul Duhului», Apostolul nu vizează numai situația din Galatia ; lista de păcate din Gal. 5, 19—21 nu poate fi considerată, așadar, o «cronică scandaloasă» a Bisericilor galatene. Expunerea Apostolului are caracter general.

Paralelismul evident dintre v. 15 și v. 26 arată clar că noua perioadă care începe cu v. 16 se încheie cu v. 26 [1036].

1. «Trupul» și «Duhul».

(5, 16—18)

(16). Însă eu zic : umblați în Duh și să nu împliniți pofta trupului. (17) Căci trupul poftește împotriva Duhului, iar Duhul împotriva trupului ; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi. (18) Iar dacă vă purtați cu Duhul, nu sînteți sub Lege.

(5, 16) «Duhul» (πνεῦμα) are trei înțelesuri diferite în Epistolele pauline :

a) πνεῦμα ca parte constitutivă a omului natural (I Cor. 2, 11 ; 5, 3—5 ; Rom. 1, 9 ; 8, 10. 16 ; Gal. 6, 18 ; Filip. 4, 23 ; II Tim. 4, 22 ; Filim. 25 ș.a.) ;

b) harul Sf. Duh ;

c) a treia Persoană a Sfintei Treimi [1037].

Primul sens al lui πνεῦμα este exclus pentru pericopa noastră. În al treilea sens, termenul apare în mod absolut clar numai în II Cor. 13, 13. De cele mai multe ori «Duhul» sau «Duhul Sfînt» înseamnă, în Epistolele pauline, harul Duhului Sfînt (Rom. 2, 29 ; 5, 5 ; 8, 2 ; I Cor. 3, 17 ; 6, 19 ; Gal. 3, 2—3 ; 5, 14. 16. 22. 25 ; Efes. 4, 30 ; Col. 1, 8 ; I Tes. 1, 6 ; Evr. 10, 15; II Petru 1, 21). În acest sens, «Duhul» este totuna cu «Duhul cel de la Dumnezeu», diferit de «duhul omului» și opus «duhului lumii» (I Cor. 2, 11—12). În urma jertfei răscumpărătoare a lui Hristos,

1036. Totuși unii exegeți încheie pericopa cu v. 23 (J. Bligh), alții cu v. 24 (H. Schlier), iar alții cu v. 25 (Lagrange, Bonnard, Viard ș.a.).

1037. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 58 și urm.

«Duhul lui Dumnezeu» a fost revărsat în lume. De aceea, «Duhul» nu-i mai este străin omului celui nou sau «duhovnicesc» (I Cor. 2, 15; 3, 1; 14, 37; Gal. 6, 1), ci locuieşte în el ca într-un templu (I Cor. 3, 16). În felul acesta, «Duhul» devine o realitate antropologică [1038], «o calitate sau o facultate proprie a omului nou» [1039]. Învăţătura ortodoxă despre harul cel necreat sau despre energiile divine prin care Dumnezeu lucrează în lume relevă modul în care «Duhul» este deopotrivă Persoană dumnezeiască şi agent al vieţii duhovniceşti [1040].

«Trupul» (σάρξ) are aici acelaşi sens ca şi în v. 13. Aproape întotdeauna Apostolul asociază «trupului» o nuanţă depreciativă (Rom. 8, 6, 13; I Cor. 7, 28; II Cor. 4, 11; Gal. 6, 8 ş.a.). Σάρξ este realitatea omenească în neputinţa, slăbiciunea şi caducitatea ei. Trupul fiind elementul slab al omului, e cu totul greşit să «ne bizuim pe trup» (Filip. 3, 3—4) şi e ridicol să ne lăudăm «după trup» (II Cor. 11, 18). În pericopa Gal. 5, 16 u, «trupul» nu defineşte însă partea materială a fiinţei umane, ci realitatea omenească în conexiunea ei cu păcatul (cf. Rom. 7). «Trupul» omului vechi este o realitate coruptă, stăpînită de puterea răului (cf. Rom. 7, 18). Omul supus păcatului este un om trupesc (I Cor. 3, 1 şi urm.; Rom. 7, 14) [1041]. Acestuia Apostolul îi opune chipul luminos al omului duhovnicesc. Sf. Pavel personifică uneori acest «trup al păcatului» (Rom. 6, 6; cf. 8, 3), atribuindu-i voinţă (Ef. 2, 3), tendinţe şi concepţii (Rom. 8, 6), patimi (Rom. 7, 5; Gal. 5, 24) şi pofte (Gal. 5, 16—17; Rom. 13, 14; Efes. 2, 3). El nu zice că trupul este rău în sine; totuşi, în concepţia paulină observăm «o complicitate privilegiată între păcat şi trup» [1042].

Sf. Ioan Gură de Aur precizează că, în Gal. 5, 16 u, trupul «nu este însăşi substanţa corporală, ci voinţa depravată» şi că prin «trup» Apostolul înţelege omul întreg, dar stăpînit de gînduri şi de pofte rele [1043].

Credincioşii creştini nu ating dintr-o dată maturitatea religios-morală a omului duhovnicesc; adesea ei sînt ca nişte «prunci în Hristos» (I Cor. 3, 1) pentru care «trupul» constituie încă o piedică serioasă în calea colaborării lor cu harul dumnezeiesc [1044]. De aceea, îndemnul apos-

1038. H. Melh-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul* (Cahiers théologiques, 28), Neuchâtel-Paris, 1951, p. 34.

1039. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, 1961, p. 159.

1040. Vezi Prof. Nicolae Chiţescu, *Doctrina despre Sfîntul Har*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXI (1943), nr. 10—12.

1041. Vezi Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 93 şi urm.

1042. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, p. 168.

1043. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P. G., LXI, 671. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'esperance de Jésus et de l'Apôtre Paul*, ed. a II-a, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 249—250, distinge nouă accepţiuni pauline ale termenului σάρξ: eshatologică (în care se cuprinde şi sensul etic), biologică, rasială, exegetică, fenomenologică, antropologică, socială, chimică şi anatomică.

1044. În Regula comunităţii de la Qumran se află un text interesant care vorbeşte, la timpul viitor, despre împăcarea trupului omenesc cu Dumnezeu: «Atunci Dumnezeu va curăţi prin credincioşia Sa toate faptele omului şi va face curat pentru El trupul omului, alungînd orice duh de perversitate dinlăuntrul trupului său şi curăţindu-l prin duhul sfinţeniei de toate faptele necuvioase» (1 QS IV, 20—21); trad. după ed. citată, vol. I, p. 36, 38. Vezi J. Pryke, *«Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and Some New Testament Texts*, în «Revue de Qumran», V (1965), p. 345—358.

tolic de a umbla «în Duh» nu este superfluu nici pentru cei botezaţi, care au deja «Duhul».

Verbul περιπατεῖν (= *a umbla*) are adesea în Sf. Scriptură un sens figurativ, definind conduita religios-morală (IV Regi 20, 3; Prov. 8, 20; Ecl. 2, 9; Fapte 21, 21; Efes. 5, 8; Col. 1, 10; I Tes. 2, 12 ş.a.) [1045]. «A umbla în (sau: după) Duh» înseamnă a te lăsa călăuzit de Dumnezeu, a colabora cu harul Duhului Sfînt. Libertatea creştină se manifestă plenar atunci cînd voinţa proprie este pusă în acord cu voia lui Dumnezeu.

Ἐπιθυμία (= *dorinţă, aspiraţie, impuls*) are adesea, în Noul Testament, sensul peiorativ de dorinţă sau poftă păcătoasă (Rom. 13, 14; Gal. 5, 24; Efes. 2, 3; II Petru 2, 18; cf. Rom. 1, 24; 6, 12; Efes. 4, 22; Col. 3, 5; I Tim. 6, 9; II Tim. 2, 22; 4, 3; Tit 2, 12 ş.a.). Sensul peiorativ al acestui termen apare şi mai pronunţat cînd i se asociază genitivul σαρκός. «Pofta trupului» este pofta păcătoasă, opusă iubirii, opusă «Duhului». Prin ajutorul harului primit, credincioşii creştini pot birui pofta trupului.

(5, 17) Îndemnul de a umbla «în Duh» este motivat prin opoziţia dintre «trup» şi «Duh».

Această opoziţie nu trebuie înţeleasă în sens maniheic. Nu e vorba aici de lupta între cele două părţi constitutive ale fiinţei umane. Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «Sîntem acuzaţi cu privire la acest subiect; se pretinde că Apostolul împarte omul în două, punînd în luptă sufletul cu trupul» [1046]. Răspunzînd pe larg acestei erori, el arată că «trupul» este aici omul întreg, cu trup şi suflet, lăsat în voia instinctelor sale. Opoziţia se manifestă nu între trup şi suflet, ci «între două feluri de gînduri», între «virtute şi viciu». Dimpotrivă, trupul şi sufletul acţionează împreună într-o «minunată armonie»; omul întreg face binele sau răul, alege virtutea sau păcatul [1047].

În Rom. 8, 1 u, opoziţia nu mai este între «trup» şi «Duh», ci între «cei ce sînt după trup» şi «cei ce sînt după Duh» (v. 5). Primii «cugetă cele ale trupului», iar cei din urmă «cele ale Duhului», căci «dorinţa cărnii este moarte, dar dorinţa Duhului este viaţă şi pace» (v. 6). Între cele două dorinţe este «vrăjmăşie» (v. 7). Atît în Gal. 5, 16 u (mai ales v. 18), cît şi în textul paralel din Rom. 8, 1 u, σάρξ apare în relaţie cu Legea mozaică sau, cum se exprimă R. Jewett [1048], «cu Legea şi cu fărădelegea». Opoziţia trup/Duh reia astfel cealaltă opoziţie, prezentată anterior (Gal. 4, 1 şi urm.; 5, 1 şi urm.), între robie şi libertate.

În a doua parte a versetului, Apostolul repetă ideea de la început («căci acestea se împotrivesc unul altuia»), pentru a releva consecinţa acestei opoziţii în viaţa credinciosului: datorită opoziţiei dintre «trup» şi «Duh», voinţa omului este limitată; numai prin puterile sale, omul nu poate face cele ce ar voi să facă; de aceea, el are nevoie de ajutorul

1045. G. Bertram, art. περιπατέω, în TWNT, V, p. 942—943; G. Wingren, *«Weg, Wanderung» und verwandte Begriffe*, în «Studia Theologica», III (1951), p. 111—123.

1046. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., XLI, 671.

1047. *Ibidem*, col. 672. Argumentarea Sf. Ioan Gură de Aur împotriva pretinsului dualism al naturii umane se întinde pe două coloane din colecţia Migne.

1048. R. Jewett, *Paul's Antropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971, p. 104.

«Duhului». În lupta grea cu ispita, cu pofta, harul Duhului Sfînt constituie pentru credinciosul creştin garanţia biruinţei.

«Cele ce aţi voi» (cf. Rom. 7, 15 : «ceea ce voiesc» ; 7, 19 : «binele pe care îl voiesc») nu se referă la voia «trupului», ci la voinţa eliberată de păcat şi întărită prin har a credinciosului creştin [1049]. În calea acestei voinţe spre bine, «trupul» continuă să se manifeste ca o piedică, pe care cei chemaţi la umblarea «în Duh» trebuie s-o învingă permanent.

Opoziţia între «trup» şi «Duh» nu este, în concepţia paulină, o luptă între două forţe egale. Însuşi faptul că Apostolul îi îndeamnă pe cititorii săi la umblarea «în Duh» (5, 16. 25) este cea mai bună dovadă că «Duhul» are puterea de a anihila pornirile păcătoase ale «trupului». Biruind pofta trupului, «Duhul» imprimă fiinţei umane un curs ascendent pînă la atingerea staturii plenare a omului duhovnicesc.

(5, 18) V. 18 este o paranteză care evidenţiază relaţia dintre «morala Duhului» şi libertatea creştină faţă de Legea mozaică.

Primatul «Duhului» în viaţa creştină este echivalent cu libertatea cea adevărată. Verbul ἄγεσθε (cf. περιπατεῖτε, v. 16 ; στοιχῶμεν, v. 25) arată că πνεῦμα [1050] are un rol activ, este o forţă sau o putere supraomenească de care trebuie să se lase «purtat» cel ce luptă împotriva poftei trupului.

Dacă (εἰ) credincioşii creştini se poartă «în Duh», ei nu mai sînt sub Lege. În v. 23b, Sf. Pavel spune că împotriva virtuţilor creştine, grupate sub numirea generală de «rodul Duhului», nu este lege. Rolul Legii mozaice era de a califica şi de a sancţiona păcatul (cf. Rom. 7, 7 şi urm.) ; acolo unde păcatul dispare, Legea nu mai are nici un rol. Credincioşii creştini au fost eliberaţi în mod obiectiv de sub robia păcatului şi, implicit, de sub Legea mozaică, prin jertfa Mîntuitorului Hristos (5, 1. 13) ; această eliberare se manifestă însă pe plan subiectiv în măsura (εἰ este condiţional) în care ei umblă «în Duh».

2. «Faptele trupului» şi «rodul Duhului» (5, 19—23).

(19) Iar faptele trupului sînt vădite ; acestea sînt : desfrînare, necurăţie, destrăbălare, (20) idololatrie, fermecătorie, duşmănii, ceartă, invidie, mînii, intrigi, dezbinări, eresuri, (21) pizmuiri, beţii, chefuri şi cele asemenea acestora — despre care vă spun de mai înainte, precum v-am spus şi altădată, că cei ce fac acestea nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu. (22) Iar rodul Duhului este iubire, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunăvoinţă, bunătate, credinţă (23) blîndeţe, înfrînare ; împotriva unora ca acestea nu este lege.

Apostolul înfăţişează manifestările antagoniste ale trupului şi ale Duhului sub forma a două liste, una de păcate sau de fărădelegi («faptele

1049. Paul Althaus, «...*Dass ihr nicht tut, was ihr wollt*» (*Zur Auslegung von Gal. 5, 17*), în TLZ, LXXVI (1951), col. 17.

1050. Πνεύματι din v. 18 este un «dativ al agentului», avînd acelaşi sens cu expresia ὑπὸ τοῦ πνεύματος ; cf. J. H. Multon, *A Grammar of New Testament Greek*, vol III, *Syntax*, by N. Turner, Edinburgh, 1963, p. 240.

trupului») şi una de virtuţi («rodul Duhului»). Astfel de liste apar şi în alte Epistole pauline, fie de vicii sau păcate (Rom. 1, 29—31; 13, 13; I Cor. 5, 10. 11; 6, 9—10; II Cor. 12, 20. 21; Efes. 4, 31; 5, 3—5; I Tim. 1, 9—10; II Tim. 3, 2—7), fie de virtuţi (II Cor. 6, 6; Efes. 4, 2—3. 32; 5, 9; Filip. 4, 8; Col. 3, 12). Acest mod de expunere a învăţăturii morale era practicat destul de frecvent în lumea antică [1051]. În «Regula comunităţii» de la Qumran, cele două căi, calea binelui şi calea răului, sînt ilustrate prin două liste: o listă de virtuţi, numite faptele «duhului credincioşiei» (1 QS IV, 2—6) şi o listă de păcate, numite faptele «duhului perversităţii» (1 QS IV, 9—11) [1052]. Modelul paulin din Gal. 5, 19 şi urm. va fi reluat în scrierile Părinţilor apostolici [1053] şi în general în literatura patristică.

(5, 19—21a) Lista de păcate are o scurtă introducere: «Iar faptele trupului sînt vădite»; adjectivul φανερά (cf. I Cor. 3, 13; 14, 25 etc.) înseamnă «vădite», adică «bine cunoscute». Lagrange [1054] vede în această introducere o aluzie la Legea mozaică: dacă «faptele trupului» sînt evidente, înseamnă că nu mai e nevoie de Lege pentru a le recunoaşte şi a le evita.

Manifestările «trupului» sînt numite «fapte» şi nu «roade», cum sînt numite manifestările «Duhului». O explicaţie adecvată a acestui fapt se găseşte în comentariul lui Teodor de Mopsuestia: «El (Apostolul) face bine că vorbeşte de «faptele» trupului, deoarece acestea sînt săvîrşite de noi; vorbind însă de Duhul, el scrie «rodul», deoarece noi obţinem aceste roade prin har şi prin conlucrarea cu Duhul. Noi, prin noi înşine, nu putem împlini aceste fapte ale virtuţii, tot aşa cum nu putem produce roadele pămîntului, oricît de mult ne-am strădui, dacă Dumnezeu nu voieşte să ni le dăruiască» [1055].

Nici unul din «pomelnicele» pauline de păcate nu are pretenţia de a epuiza întunecatele manifestări ale «trupului»; la sfîrşitul listei din Gal. 5, 19 şi urm., Sf. Pavel adaugă: «şi cele asemenea acestora» (v. 21 a). Dintre cele cincisprezece [1056] păcate pomenite aici, zece apar şi în alte liste de vicii din Corpus Paulinum: πορνεία (I Cor. 5, 10—11; II Cor. 12, 20—21; Efes. 5, 3—5; Col. 3, 3—8); ἀκαθαρσία (II Cor. 12, 20—21; Efes. 4, 19; 5, 3—5; Col. 3, 5—8); ἀσέλγεια (Rom. 13, 13; II Cor. 12, 20—21; Efes. 4, 19); θυμός (II Cor. 12, 20—21; Efes. 4, 31; Col. 3, 5—8); ἔρις (Rom. 1, 29—31; 13, 13; II Cor. 12, 20—21; Col. 3, 5—8); φθόνος (Rom. 1, 29—31); μέθη (Rom. 13, 13; I Cor. 5, 10—11; 6, 9—10); κῶμος (Rom. 13, 13); ζῆλος (Rom. 13, 13; II Cor. 12, 20—21); ἐριθεία (II Cor. 12, 20—

1051. H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (TU, 76), Berlin, 1961, p. 185—194 şi 206—211; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970, p. 220—227.

1052. *Les textes de Qumran*, trad. et annotés par J. Carmignac et P. Guilbert, vol. I, Paris, 1961, p. 34—38; vezi S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW, 25), Berlin, 1959; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen, 1964.

1053. *Învăţătura celor Doisprezece Apostoli*, I—VI; *Păstorul lui Herma*, porunca a VIII-a, 1—12 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 25—28 şi 256—257).

1055. Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, ed. citată, p. 101; cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 673.

1056. Unele mss (D, it., syr^{h}., Sf. Irineu ş.a. adaugă în v. 19a μοιχεία (= *adulter*), iar altele (A, C, D, G, ş.a.) au în v. 21a şi φόνοι (= *ucideri*).

21). Se pare că Apostolul n-a întocmit această listă la întîmplare; insistenţa asupra păcatelor împotriva iubirii sau împotriva comuniunii dovedeşte că cel puţin unele dintre fărădelegile înşirate aici îşi făcuseră loc în viaţa credincioşilor galateni. De asemenea, lipsa păcatului zgîrceniei, prezent în cele mai multe dintre listele pauline de vicii (Rom. 1, 29; I Cor. 5, 10; 6, 10; Efes. 5, 3. 5; Col. 3, 5; II Tim. 3, 2), este probabil intenţionată: generozitatea credincioşilor galateni, care şi-ar fi dat şi ochii de dragul Apostolului (4, 15), era mai presus de orice îndoială.

În lista «faptelor trupului» din Gal. 5, 19—21 a, se observă o anumită sistematizare. Le putem împărţi în patru grupe:

a) păcate carnale sau sarchice (primele trei);

b) păcate de ordin religios (idololatria şi fermecătoria);

c) păcate împotriva iubirii de aproapele sau împotriva comuniunii (următoarele opt);

d) păcate împotriva cumpătării sau a temperanţei (ultimele două).

Ne vom ocupa de ele pe rînd.

a) Păcate carnale sau sarchice:

— Πορνεία (1 QS 4, 10: זנות, = zenut), termen folosit arareori în literatura greacă clasică, frecvent însă în Septuaginta şi în Noul Testament (Fac. 38, 24; Os. 1, 2; Matei 5, 32; Fapte 15, 20. 29; Rom. 1, 29; I Cor. 5, 1; 6, 13. 18 etc.), înseamnă «desfrînare», prin acest păcat înţelegîndu-se raporturile sexuale în afara căsătoriei. Acest termen (ca şi echivalentul său ebraic) apare în Vechiul Testament şi ca metaforă pentru păcatul idololatriei (Ier. 3, 2. 9; Iez. 23, 27; 43, 7. 9; Os. 6, 10 etc.). Sf. Pavel foloseşte însă acest termen aici în sensul său literal, deşi nu e exclus ca el să fi avut în vedere şi prostituţia rituală practicată în antichitate în cadrul cultului unor zeităţi păgîne [1057].

— Ἀκαθαρσία (1 QS IV, 10: טמאה tum'ah) înseamnă «necurăţie». Acest termen este folosit în literatura greacă clasică în sens literal sau în sens figurat de «depravare morală», iar în Septuaginta el înseamnă necurăţie sau impuritate ceremonială (Lev. 5, 3; II Cron. 29, 5. 16 etc.) dar şi necurăţie morală (Prov. 6, 16; Ezdra 1, 40; Înţel. Sol. 2, 16; III Mac. 2, 17 etc.) [1058]. Sf. Pavel foloseşte întotdeauna acest termen în înţeles de întinăciune sau necurăţie morală (II Cor. 12, 20—21; Efes. 5, 3—5; 4, 19 etc.); în şapte din cele nouă apariţii în epistolele pauline, ἀκαθαρσία este asociat cu πορνεία sau cu alt termen care defineşte păcatul sexual. Probabil că Apostolul îl consideră un termen paralel, dar cu sens mai larg, al lui πορνεία (cf. Efes. 5, 3: πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα).

— Etimologia lui ἀσέλγεια este îndoielnică. Acest termen apare la scriitorii greci ai antichităţii cu sensul de «destrăbălare», «stricăciune», «extravaganţă» [1059]. În Septuaginta îl găsim numai de două ori (Înţel. Sol. 14, 26; III Mac. 2, 26), iar în Noul Testament mai apare în Marcu 7, 22; I Petru 4, 3; II Petru 2, 2. 7. 18. În Epistolele pauline, substantivul

1057. Fr. Hauck şi S. Schulz, art. πόρνη, πόρνος, πορνεία, TWNT, VI, p. 583—584 şi 586—587.

1058. Fr. Hauck, art. ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία, în TWNT, III, p. 430 şi urm.

1059. Termenul apare cu acest sens la Platon, Demostene, Aristotel şi alţii; vezi Burton, *op. cit.*, p. 305.

ἀσέλγεια este asociat unor termeni care definesc senzualitatea, libertinajul moral (Rom. 13, 13 ; II Cor. 12, 21 ; Efes. 4, 19) [1060]. În contextul de aici, ἀσέλγεια înseamnă desfrăbălarea sexuală, deși nu e exclus ca Sf. Pavel să fi înțeles prin această noțiune indecența sau neînfrînarea în conduita morală în general [1061].

b) Păcate de ordin religios :

Între păcatele carnale și păcatele de ordin religios există o strînsă legătură. În Rom. 1, 23 și urm., Apostolul arată că rătăcirea religioasă și dezordinea morală se condiționează reciproc.

— Termenul εἰδωλολατρία (= *închinare la idoli),* absent în literatura greacă clasică și în Septuaginta, este probabil o creație iudaică [1062]. Acest termen apare de mai multe ori în Noul Testament (I Cor. 5, 10. 11; 6, 9 ; Efes. 5, 5 ; I Petru 4, 3 ; Apoc. 21, 8 ; 22, 15 etc.) ; dacă λατρία este specifică iudeilor (Rom. 9, 4), εἰδωλολατρία este specifică păgînilor (cf. I Cor. 10, 7. 14). În Gal. 5, 20, «idololatria» are sensul precis de «participare la cultul păgîn» [1063]. Creștinii erau expuși pericolului de a se afla prezenți la sărbătorile municipale sau imperiale în cadrul cărora erau nelipsite practicile idolatre.

— Încă la scriitorii clasici [1064] și în Septuaginta (Ieș. 7, 11. 22 ; 8, 3. 14 ; Deut. 18, 10 ; Is. 47, 9, 12 ; Înțel. Sol. 12, 4 ; 18, 13), substantivul φαρμακία apare cu sensul de «vrăjitorie», «magie», «fermecătorie». În Vechiul Testament, vrăjitoria este osîndită fără cruțare (Deut. 18, 10—12), iar în Noul Testament, fermecătoria (Apoc. 9, 21 ; 18, 23) și toate celelalte forme ale vrăjitoriei (Fapte 8, 9 și urm. ; 13, 8 și urm. ; 19, 13 și urm. ; II Tim. 3, 13 ; Apoc. 21, 8 ; 22, 15) sînt considerate drept păcate foarte grave, caracteristice păgînismului [1065].

c) Păcate împotriva iubirii (comuniunii) :

— Frecvent folosit în Septuaginta și în Noul Testament, termenul ἔχθρα (= *vrajbă, dușmănie)* apare aici la plural în fruntea unei serii de păcate care se opun comuniunii și frățietății dintre oameni și în special dintre membrii Bisericii lui Hristos.

— Ἔρις (= *cearta)* și ζῆλος (= *gelozia, invidia),* ambele la singular, apar împreună și în Rom. 13, 13 ; II Cor. 12, 20 ; I Cor. 3, 2. În Noul Testament, ἔρις este un termen specific paulin (Rom. 1, 29 ; I Cor. 1, 11 ; Filip. 1, 15 ; I Tim. 6, 4 ; Tit 3, 9 etc.). «Invidia» sau «zavistia» (ζῆλος) este sursa lui ἔρις. Termenul ζῆλος care în Septuaginta îl traduce pe

1060. Cf. Iuda 4 ; *Păstorul lui Herma,* Vedenia II, 2, 2 ; III, 7, 2 ; Porunca XII, 4, 6 (trad. de Pr. D. Fecioru, p. 231, 239 și 264).

1061. O Bauernfeind, art. ἀσέλγεια, în TWNT, I, p. 488, dă acestui termen sensul de desfrăbălare sau neînfrînare sexuală.

1062. În Septuaginta, substantivul εἴδωλον înseamnă fie imaginea (statuia) unui zeu, fie însuși zeul reprezentant de imagine. În Noul Testament, acest termen apare fie cu primul sens (Fapte 7, 41 ; Apoc. 9, 20), fie cu al doilea (I Cor. 8, 1. 7 ; 10, 19). Fără îndoială. εἰδωλολατρία prezintă aceeași ambiguitate, însemnînd fie adorarea imaginii zeului, fie a zeului însuși, reprezentat de către imagine ; cf. Burton, *op. cit.,* p. 306.

1063. F. Büchsel, art. εἰδωλολατρία, în TWNT, II, p. 377.

1064. Demostene, 40, 57 ; Polibiu, 40, 3, 7 ș.a. (cf. H. Schlier, *op. cit.,* p. 252).

1065. Cf. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli,* V, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 28) ; *Epistola lui Barnaba,* XX, 1 *(ibidem,* p. 136).

קנאה = qin'ah (cf. QS IV, 10) are aici același sens ca și în Cînt. Cînt. 8, 6; Ecl. 4, 4; 9, 6; Rom. 13, 13; I Cor. 3, 3; Iacov 3, 14. 16[1066].

— Θυμός (1 QS IV, 10: קצור נאים = qetsor appaim) înseamnă în greaca clasică «suflare», «suflet», «duh», «inimă» (ca sediu al emoției), dar și «curaj», mînie». În Septuaginta, acest termen are înțelesul de «dispoziție» (Înțel. Sol. 7, 20), «curaj» (II Mac. 7, 21), dar mai ales pe acela de «mînie». În acest ultim înțeles apare termenul θυμός în Noul Testament (Luca 4, 28; Fapte 19, 28; II Cor. 12, 20; Efes. 4, 31; Col. 3, 8; Evr. 11, 27; Apoc. 14, 10. 19; 15, 1. 7 etc.)[1067]. În contextul din Gal. 5, 19 și urm., «mînia» apare ca opusul blîndeței și al îndelungii răbdări.

— Etimologia substantivului ἐριθεία este nesigură. În scrierile vechi, acest termen definește egoismul sau lipsa de obiectivitate[1068], iar în Septuaginta (Iez. 23, 5. 9. 11. 12) se referă la atitudinea prostituatei care se «aprinde» după amanții ei. În Noul Testament, acest termen are sensul de «spirit de contradicție» (Rom. 2, 8) sau de «răzvrătire contra adevărului» (cf. Filip. 1, 17), de «spirit de partidă» (cf. Filip. 2, 3) și de «duh de ceartă» (Iacov 3, 14. 16). Putem observa că, în Noul Testament, noțiunea ἐριθεία caracterizează o luare de poziție părtinitoare și discutabilă, care este tipică intriganților. În limba română, sensul lui ἐριθεία poate fi redat cel mai bine prin termenul «intrigă».

— Διχοστασίαι (= *dezbinări*) apare o singură dată în Septuaginta (I Mac. 3, 29) și de două ori în Noul Testament (aici și în Rom. 16, 17)[1069]. Mai ales păcatul dezbinării își făcuse loc în sînul Bisericilor galatene în urma predicii iudaizante.

— Αἱρέσεις[1070], asociat întotdeauna în Noul Testament unui verb la forma medie, înseamnă «eresuri», «secte» (Fapte 5, 17; 15, 5; 26, 5)[1071] sau «învățături (păreri) diferite» (I Cor. 11, 19; II Petru 2, 1). Luat în înțelesul din urmă, acest substantiv va deveni mai tîrziu termenul tehnic pentru «erezie». «Eresurile» reprezintă, în înțeles paulin, forme agravate ale «dezbinărilor».

— Φθόνος (= *pizmă, invidie*) este un termen frecvent în Sf. Scriptură (Înțel. Sol. 2, 24; 6, 23; I Mac. 8, 16; Matei 27, 18; Marcu 15, 10; Rom. 1, 29 etc.). În Gal. 5, 21a, acest termen are un sens aproape sinonim cu cel al lui ζῆλος (v. 20). Folosirea pluralului denotă că Apostolul are în vedere diferite acte sau forme specifice ale dorinței pizmașe care se manifestă și în sînul comunităților galatene (cf. v. 26: ἀλλήλοις φθονοῦντες)[1072].

1066. Cf. A. Stumpff, art. ζῆλος, ζηλόω, în TWNT, II, p. 879 și urm.
1067. F. Büchsel, art. θυμός, în TWNT, III, p. 167—168.
1068. Idem, art. ἐριθεία, în TWNT, II, p. 657—658.
1069. In Rom. 16, 17, «dezbinările» sînt amintite alături de «smintelile împotriva învățăturii pe care ați primit-o». Cf. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLVI, 5 și LI, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 70 și 72).
1070. Vezi H. Schlier, art. αἵρεσις. în TWNT, I, p. 180—183.
1071. Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, VI, 1 (ed. Funk, vol. I, p. 94); Idem, *Epistola către Efeseni*, VI, 2 (*ibidem*, p. 84).
1072. În unele mss (A, C, K, D, G, Vulg. ș.a.), după φθόνοι apare și φόνοι (= *ucideri*), desigur sub influența paralelei din Rom. 1, 29. Încă Fer. Ieronim (*op. cit.*, ad loc.) stabilește la cincisprezece numărul «faptelor trupului» din Gal. 5, 19 și urm.

d) Păcate împotriva cumpătării :

— *Bețiile* (μέθαι) și *chefurile* (κῶμοι) sînt pomenite împreună și în Rom. 13, 13 (cf. Luca, 21, 34). Termenul μέθη apare frecvent în Septuagintă (Is. 28, 7; Iez. 23, 33; Iudit 13, 15; Tob. 4, 15 ș.a.) [1073]. În antichitate, banchetul se transforma aproape întotdeauna în beție; «cheful» (κῶμος) propriu-zis începea atunci cînd în sala de ospăț intrau cîntărețele din fluier, beția degenerînd în dezmăț zgomotos (cf. Înțel. Sol. 14, 23; II Mac. 6, 4; I Petru 4, 3).

Apostolul încheie lista «faptelor trupului» cu cuvintele: καὶ τὰ ὅμοια τούτοις («și cele asemenea acestora») [1074], lăsînd să se înțeleagă că formele pe care le poate lua păcatul sînt cu mult mai multe. În antichitatea păgînă, fărădelegile cele mai grave erau atît de răspîndite și atît de larg acceptate (cf. Rom. 2, 32) încît Sf. Pavel trebuia să consacre o bună parte din activitatea sa combaterii acestor fărădelegi care uneori întinau și conștiințe creștine.

(5, 21 b) Cel ce stăruie în «faptele trupului» se face nedemn de moștenirea împărăției lui Dumnezeu. Sf. Pavel le atrage atenția credincioșilor galateni asupra acestui lucru înainte de a fi prea tîrziu (προλέγω, cf. II Cor. 13, 2; I Tes. 3, 4). A făcut-o și altădată, desigur cu prilejul uneia dintre vizitele sale în Galatia (προεῖπον; cf. Rom. 9, 29; II Cor. 7, 3; Gal. 1, 9; I Tes. 4, 6).

A moșteni împărăția lui Dumnezeu (I Cor. 15, 50. 52; I Tes. 1, 10; 4, 16. 17; II Tes. 1, 5 și urm.) înseamnă a intra în comuniune desăvîrșită cu Creatorul, la Parusie. Credincioșii creștini, ca fii ai lui Dumnezeu, au dreptul la moștenirea făgăduinței (Gal. 3, 14. 22. 29; 4, 7 etc.). Ei pierd acest drept dacă nu se poartă cu vrednicie. Îndreptarea și moștenirea făgăduinței se cîștigă prin credința lucrătoare (5, 6). Pretinsa credință a celor care stăruie în păcate este o credință «moartă» (Iacov 2, 20. 26); acestora le vor fi nefolositoare toate darurile primite din partea lui Dumnezeu (cf. I Cor. 10, 1—11).

(5, 22—23) În opoziție cu faptele trupului (prepoziția δέ are sens adversativ) stă «rodul Duhului». Deși Sf. Pavel vorbește uneori de «roadele» trupului (Rom. 6, 21; 7, 5), totuși el nu așează niciodată «fapta» alături de πνεῦμα. Noțiunea de «rod» exprimă mai bine caracterul sinergetic al virtuții creștine. Pe de altă parte, «rodul» exprimă și ideea de creștere armonioasă. Contrastul între «fapte» și «rod» este evidențiat și în Efes. 5, 9. 11: «Pentru că *rodul* luminii e în orice bunătate, dreptate și adevăr... Și nu fiți părtași la *faptele cele fără rod* ale întunericului...» [1075].

Folosind singularul (καρπός), Apostolul accentuează unitatea armonică a vieții «în Duh». Virtuțile nu pot fi despărțite; cel ce umblă «după Duh» posedă *virtutea* ca pe un tot.

1073. H. Preisker, art. μέθη, în TWNT, IV, p. 553.

1074. Cf. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, III, 1 (ed. Funk, vol. I, p. 2); *Păstorul lui Herma*, Porunca VIII, 5 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 256) ș.a.

1075. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961, p. 54 și urm.

Cele nouă[1076] virtuţi creştine pe care Sf. Pavel le rînduieşte sub titlul generic «rodul Duhului»[1077] sînt reprezentative (cf. v. 21 b) pentru gama nesfîrşită de manifestări practice ale vieţii «în (sau : după) Duh». Cele mai multe dintre virtuţile amintite aici revin în liste similare din alte Epistole pauline: ἀγάπη (I Cor 13, 13; II Cor. 6, 6; Efes. 4, 2—3); χαρά (Rom. 14, 17); εἰρήνη (Efes. 4, 2—3); μακροθυμία (II Cor. 6, 6; Efes. 4, 2—3; Col. 3, 12); πραΰτης (Efes. 4, 2—3; Col. 3, 12); ἀγαθωσύνη (Efes. 5, 9); πίστις (I Cor. 13, 13).

Faptul că în Gal. 5, 22 Sf. Pavel aşează iubirea înaintea tuturor celorlalte virtuţi nu-i lipsit de semnificaţie[1078]. Iubirea le cuprinde pe toate celelalte (cf. 5, 14). Este imposibil de imaginat vreo virtute care să nu fie inspirată de iubirea aproapelui. Toate virtuţile sînt aspecte şi manifestări diferite ale iubirii (cf. I Cor. 13, 4 şi urm.); «numirile lor sînt mai multe, dar toate înseamnă iubire»[1079].

În afară de faptul că a rînduit iubirea pe locul dintîi, Sf. Pavel nu pare să fi intenţionat vreo clasificare a virtuţilor în cadrul acestei liste. Nici nu era nevoie; un buchet ca acesta e frumos indiferent cum ar fi rînduite «florile» care-l compun.

Vom vorbi pe rînd despre fiecare.

— Virtutea *iubirii* (ἀγάπη) apare încă în Vechiul Testament ca cea mai cuprinzătoare dintre toate virtuţile[1080]. Toate îndatoririle înscrise în Decalog se reduc în esenţă la porunca iubirii lui Dumnezeu (Deut. 6, 5) şi a aproapelui (Lev. 19, 18). În Gal. 5, 20, Sf. Pavel are în vedere iubirea faţă de semen, care însă presupune iubirea faţă de Dumnezeu.

În Epistolele pauline, iubirea ca virtute creştină apare ca răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu. Apostolul vorbeşte de iubirea lui Dumnezeu (Rom. 5, 8; II Cor. 13, 13; II Tes. 3, 5; Efes. 1, 4; 2, 4; Col. 3, 12; I Tes. 1, 4 etc.), de iubirea lui Hristos (Rom. 8, 35. 37; II Cor. 5, 14; Gal. 2, 20; Efes. 3, 19; 5, 2. 25), sau de iubirea lui Dumnezeu în Hristos Iisus (Rom. 8, 39) şi de «iubirea Duhului Sfînt» (Rom. 15, 30). Această iubire a Prea Sfintei Treimi «s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfînt Cel dăruit nouă» (Rom. 5, 5). Iubirea ca virtute creştină îşi are izvorul în iubirea lui Dumnezeu. Ea se îndreaptă spre Dumnezeu (Rom. 8, 28; I Cor. 2, 9), spre Hristos (Efes. 6, 20) şi spre aproapele (Rom. 13, 8. 10; Gal. 5, 13—14 etc.), fiecare din aceste direcţii implicîndu-le pe celelalte. După I Cor. 13, iubirea, ca revărsare a Duhului în inimile noastre, este «o putere vitală, dumnezeiască, inalterabilă şi persistentă, care e la temelia tuturor harismelor»[1081] şi a tuturor virtuţilor creştine (cf.

1076. În unele mss (D, G, it., Vulg. ş.a.), la sfîrşitul listei apare şi ἁγνεία (= *curăţie*), desigur un adaos al copiştilor.

1077. În lista de virtuţi din *Regula comunităţii* de la Qumran (*Les textes de Qumran*, ed. cit., p. 34) acestea sînt numite «sfaturile Duhului» (סודי רוח) pentru fiii credincioşi (care sînt în) lume» (1 QS IV, 6).

1078. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Posibilitatea desăvîrşirii morale la Sf. Apostol Pavel*, în MA, V (1960), nr. 9—10, p. 675.

1079. C. Spicq, *Agape in the New Testament*, vol. II, p. 43.

1080. Diac. Dr. Mircea Chialda, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în ST, seria II-a, VIII (1965), nr. 9—10, p. 607.

1081. H. Schlier, *op. cit.*, p. 257.

I Cor. 13, 4 și urm. : «Dragostea îndelung rabdă ; dragostea este binevoitoare..., toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă») [1082].

— Întemeiată pe nădejdea mîntuirii în Hristos, *bucuria* creștină (χαρά) este tresăltarea eshatologică a credinciosului, cu toate necazurile trecătoare ale vieții pămîntești (Filip. 4, 5 ; I Tes. 1, 6 ; Rom. 12, 12 ; Col. 1, 24 etc.). Încă în Vechiul Testament, puterea, credincioșia și iubirea lui Dumnezeu este un permanent izvor de bucurie pentru cei credincioși. Proorocii pun însă în relație bucuria mai ales cu nădejdea împlinirii făgăduinței mesianice (Is. 9, 2 ; 52, 8—9 etc.). De aceea, nașterea Mîntuitorului a fost vestită de îngeri ca o «bucurie mare» (Lc. 2, 10) [1083]. Pentru credinciosul creștin, darurile primite în Hristos precum și nădejdea vieții veșnice constituie un permanent motiv de bucurie. În Rom. 14, 17, «bucuria în Duhul Sfînt» apare împreună cu dreptatea și cu pacea ; în alte texte pauline (Rom. 15, 13 ; II Cor. 1, 24), ea este unită cu credința. Credinciosul creștin se bucură nu numai pentru el, ci și pentru binele sufletesc și trupesc al aproapelui (Rom. 16, 19 ; II Cor. 2, 3 ; 7, 4. 7. 13. 16 ; 13, 9 ; Filip. 1, 4 ; 2, 2 ; 4, 1. 10 ; Col. 2, 5 ; I Tes. 2, 19—20 ; 3, 9 etc.).

— *Pacea* (εἰρήνη) apare și în alte texte pauline împreună cu bucuria (Rom. 14, 17 ; 15, 13) sau cu iubirea (II Cor. 13, 11 ; Ef. 6, 3 ; Col. 3, 14—15 etc.). În Vechiul Testament, sensurile «păcii» (שלום șalom) sînt multiple, pacea fiind un bun foarte înalt, care include deopotrivă pacea sufletească și trupească, prosperitatea, sănătatea, liniștea, mîntuirea, armonia, libertatea, fericirea [1084 a] etc. În profețiile Vechiului Testament, Mesia este prezentat ca «principe al păcii» și ca întemeietor și conducător al unei împărății universale a păcii (Isaia 9, 5—6 ; 11, 1—5 ; 53, 5 ; Daniel 7, 13. 18. 22 ; Miheia 5, 1—3 ; Zah. 9, 1 și urm. etc.). În 1QS IV, 7, «bogăția păcii» este la loc de frunte printre răsplătirile fericite ale celor ce urmează calea virtuții [1084 b].

Conceptul paulin al păcii înglobează întreaga bogăție de sens a lui שלום din Vechiul Testament. Pacea ca virtute creștină are drept temei împăcarea dintre om și Dumnezeu realizată în Hristos (Ef. 2, 17). Duhul «Dumnezeului păcii» (Rom. 15, 33 ; 16, 20 ; I Cor. 14, 33 ; II Cor. 13, 11 ; Filip. 4, 9 ; I Tes. 5, 23 ; Evr. 13, 20) și al «Domnului păcii» (II Tes. 3, 16) precum și propovăduirea «Evangheliei păcii» (Efes. 2, 17 ; 6, 15) îl inspiră pe credincios la promovarea «păcii lui Hristos» (Col. 3, 15) în întreitul ei aspect : pacea cu Dumnezeu, pacea cu sine însuși și pacea cu aproapele. Pacea intră aproape întotdeauna, alături de har, milă și iubire, în formulele de binecuvîntare apostolică (Rom. 1, 7 ; I Cor. 1, 3 ; Gal. 6, 16 ; I Tim. 1, 2 ; II Tim. 1, 2 ; II Ioan 3, III Ioan 15 ; I Petru 1, 2 ; 5, 14). Pacea e o virtute pe care credinciosul creștin trebuie permanent s-o caute (Rom. 14, 19) și s-o realizeze (Matei 5, 9).

— În Noul Testament, *îndelungă răbdarea* (μακροθυμία) aparține mai întîi lui Dumnezeu (Luca 18, 7 ; Rom. 2, 4 ; 9, 22 ; I Petru 3, 20 ; II

1082. Vezi E. Stauffer, art. ἀγάπη, în TWNT, I, p. 34 și urm.

1083. Sf. Luca poate fi numit «teolog al bucuriei» (cf. Luca, 1, 14 ; 8, 13 ; 10, 17 ; 15, 7. 10 ; 24, 21. 52).

1084. Magistrand Dumitru Abrudan, *Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor*, în ST, seria II-a, XV (1963), nr. 7—8, p. 422—424 ; vezi H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament*, ed. a II-a, Trier, 1967. 1084 bis. *Les textes de Qumran*, vol. I, p. 34.

Petru 3, 9. 15). Imitîndu-L pe Dumnezeu, credinciosul creştin este şi el dator să fie îndelung răbdător faţă de toţi (Matei 18, 29; Rom. 2, 4; Efes. 4, 2—3; II Cor. 6, 6; I Cor. 13, 4 etc.). Această virtute trebuie să se manifeste cu deosebire între membrii Bisericii lui Hristos (Efes. 4, 2—3; Col. 3, 12—13) [1085].

— *Bunăvoinţa* (χρηστότης) [1086] este rînduită aici alături de îndelungă răbdare, ca şi în II Cor. 6, 6 (cf. I Cor. 13, 4; Col. 3, 12; Rom. 2, 4). Din raportul antitetic al acestei virtuţi cu ἀποτομία (Rom. 11, 22) şi din vecinătatea ei cu φιλανθρωπία (Tit 3, 4), cu χάρις (Efes. 2, 7) şi cu σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ (Col. 3, 12) reiese limpede înţelesul ei paulin. Ambianţa spirituală a acestei virtuţi se vede bine în Efes. 4, 32: «Ci fiţi *buni (binevoitori)* între voi şi milostivi, iertînd unul altuia, precum şi Dumnezeu v-a iertat vouă, în Hristos». În Septuaginta, acest termen este traducerea ebraicului טוֹב (tov) sau altor cuvinte înrudite cu acesta (Ps. 13, 1. 3; 105, 5 etc.).

— Ἀγαθωσύνη (= *bunătate, binefacere*) defineşte o virtute aproape similară celei precedente, fiind în Septuaginta traducerea termenului טוֹבָה — tova (Jud. 8, 3; 9, 16; II Paral. 24, 16; Ps. 51, 5; Ecl. 4, 8; 5, 10; 6, 3 ş.a). În Efes. 5, 9, bunătatea e numită, împreună cu dreptatea şi adevărul, «rod al luminii». Credincioşii trebuie să stăruie în bunătate, să fie «plini de toată bunătatea» (Rom. 15, 14; cf. II Tes. 1, 11) [1087].

— Πίστις înseamnă aici nu numai virtutea teologică a *credinţei*, ci mai ales virtutea morală a *credincioşiei* sau *fidelităţii* faţă de aproapele, ca manifestare a iubirii, în sensul exprimat în I Cor. 13, 7: ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει (cf. Matei 23, 23; Tit 2, 10) [1088]. Dacă în Gal. 5, 6 πίστις este principiul vieţii «în Duh», în 5, 22 ea este produsul, «rodul» Duhului în sufletul credinciosului (cf. Is. Sir. 1, 27; 45, 5) [1089].

— *Blîndeţea* sau *moderaţia* (πραΰτης) este o virtute adesea recomandată de morala filozofică din antichitate [1090]. În Septuaginta πραΰτης apare drept corespondentul termenilor ebraici עָנָו şi עָנִי (Estera 3, 13 b; 5, 1; Ps. 89, 10; Is. Sir. 36, 23; II Mac. 15, 12 ş.a.). În scrierile de la Qumran, עֲנָוָה este înfăţişată drept virtutea caracteristică a esenienilor (1QS II, 24; III, 8; IV, 3; V, 13. 25; IX, 22; X, 26 ş.a.) [1091].

Conceptul paulin al «blîndeţii» este cu mult mai bogat decît «moderaţia» pe care o recomandau filosofii păgîni. Blîndeţea creştină este imitare a Mîntuitorului care a zis: «Învăţaţi-vă de la Mine că sînt blînd şi smerit cu inima» (Matei 11, 29; cf. 21, 5). Credinciosul creştin nu trebuie să fie blînd din calcul, în sensul moderaţiei antice; blîndeţea creştină are drept temei evlavia şi smerenia şi face casă bună cu bunătatea şi cu îndelunga răbdare. Urmînd pilda Mîntuitorului, credincioşii tre-

1085. J. Horst, art. μακροθυμία, în TWNT, IV, p. 377 şi urm.

1086. K. Weiss, art. χρηστότης, în TWNT, IX, p. 478—481; F. L. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart*, Freiburg-Schweiz, 1957.

1087. W. Grundmann, art. ἀγαθωσύνη în TWNT, I, p. 17.

1088. Aşa Munteanu, *op. cit.*, p. 118—119; Schiler, *op. cit.*, p. 260; Mussner, *op. cit.*, p. 388 ş.a.

1089. A. Weisser, art. πίστις, în TWNT, VI, p. 186.

1090. După Aristotel, *Etica Nicomahică*, 4, 11 (1125 b), 24 şi urm., moderaţia este μεσότης περὶ ὀργάς; la Platon, *Banchetul*, 19, 197, ea este opusul lui ἀγριότης, iar la Demostene, 24, 51, este opusul lui ὀργιλότης; cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 260, n. 3.

1091. Asupra sensurilor termenului πραΰτης, vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 260.

buie să fie blînzi în relațiile cu semenii și cu atît mai mult în raporturile lor cu frații de credință (I Cor. 4, 21 ; II Cor. 10, 1 ; Gal. 6, 1 ; Efes. 4, 2 ; Col. 3, 12; II Tim. 2, 25; Tit 3, 2; Iacov 3, 13 etc.).

— Ἐγκράτεια (= *înfrînare, stăpînire de sine)* ca rod al Duhului este un «dar al lui Dumnezeu» (I Cor. 7, 7)[1092]. În vocabularul filozofiei clasice, acest termen avea sensul de «cumpătare», «stăpînire de sine», «temperanță», definind o virtute care era concepută ca rezultat al unui exercițiu îndelungat[1093]. Cu un sens asemănător apare această noțiune în Vechiul Testament (Is. Sir. 18, 15. 30 ; 26, 15 ; cf. Înțel. Sol. 8, 21 ; Is. Sir. 6, 27 ; 15, 1 ; 27, 30). În Noul Testament apare atît forma substantivală (Fapte 24, 25 ; I Cor. 7, 9 ; 9, 25 ; II Petru 1, 6), cît și adjectivul ἐγκρατής (Tit 1, 8) și verbul ἐγκρατεύομαι (în I Cor. 7, 9, cu privire la înfrînarea instinctului sexual, iar în I Cor. 9, 25 cu sensul general de înfrînare). În Gal. 5, 23, ἐγκράτεια este opusul lui πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, μέθαι și κῶμοι din lista de «fapte ale trupului» (5, 19—21).

Între înfrînare ca rod al Duhului și sensul ei de autocontrol sau de autodisciplinare a vieții nu există contradicție. Ca și în cazul celorlalte virtuți morale, pentru realizarea ei se cere colaborarea omului cu harul divin. Asceza creștină confirmă valoarea de «exercițiu moral» a termenului ἐγκράτεια. În străduința sa pentru înfrînare, credinciosul creștin se bucură însă de imboldul și de suportul permanent al harului lui Dumnezeu[1094].

Aici lista paulină de roade ale Duhului se încheie.

Apostolul adaugă : «împotriva unora ca acestea nu este lege» ; τῶν τοιούτων nu este la masculin[1095], ci la neutru, referindu-se la virtuțile înșirate anterior și nu la cei ce le practică[1096]. De altfel, ceea ce se este adevărat pentru «rodul Duhului» se poate aplica și persoanelor care poartă acest rod (cf. I Tim. 1, 9 : «Știind aceasta că legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei fără de lege...»). Orice lege califică și condamnă răul, păcatul ; nici o lege nu se împotrivește virtuții. Legea mozaică osîndește și ea numai «faptele trupului». Trăind «în Duh», credinciosul creștin este izbăvit de osînda Legii.

3. «Să umblăm în Duh» (5, 24—26)

(24) Iar cei ce sînt ai lui Hristos (Iisus) și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele. (25) Dacă trăim prin Duh, să și umblăm în (după) Duh. (26) Să nu căutăm slava deșartă, provocîndu-ne unii pe alții, pizmuindu-ne întreolaltă.

1092. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXXV, 1—2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 64), numără și «înfrînarea» printre «darurile lui Dumnezeu» de care se învrednicesc credincioșii creștini ; cf. XXXVIII, 2 (*ibidem*, p. 66).

1093. Vezi exemple la W. Grundmann, art. ἐγκράτεια, în TWNT, II, p. 338—339.

1094. Vezi M. Hill, *Paul's Concept of «Enkrateia»*, în «Reformer Theological Review», XXXVI (1977), p. 70—78.

1095. Comentatorii patristici răsăriteni precum și unii exegeți contemporani (de exemplu Oepke, *op. cit.*, p. 143) cred că τῶν τοιούτων este masculin.

1096. Așa Lagrange, *op. cit.* ,p. 153 ; Schlier, *op. cit.*, p. 262 ; Mussner, *op. cit.*, p. 389 și mulți alții.

Aceste trei versete constituie concluzia pericopei despre conduita creştină «în Duh». După ce a prezentat opoziţia dintre manifestările «trupului» şi «rodul Duhului», Apostolul adresează credincioşilor galateni un îndemn stăruitor de a alege umblarea «după Duh», adică încadrarea pe linia adevăratei libertăţi creştine.

(5, 24) Cei ce sînt ai lui Hristos nu mai împlinesc «faptele trupului» deoarece ei «şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele», adică şi-au omorît, prin unirea cu Hristos, dorinţele păcătoase. Murind păcatului, ei au murit, implicit, faţă de Legea mozaică (Rom. 7, 4—6).

Genitivul τοῦ Χριστοῦ (Ἰησοῦ) [1097] marchează apartenenţa ontologic-sacramentală a credinciosului la Cel ce l-a răscumpărat din robia păcatului. Credincioşii creştini sînt ai lui Hristos; ei nu trebuie însă să uite că această apartenenţă le impune răstignirea «trupului» împreună cu patimile şi cu poftele lui.

Aoristul ἐσταύρωσαν este o aluzie clară la taina Sf. Botez (cf. Rom. 6, 1 şi urm.; Col. 2, 12; Gal. 2, 20; cf. Gal. 6, 14), care actualizează în viaţa credinciosului roadele jertfei de pe Cruce. Răstignirea «trupului» înseamnă moartea omului «vechi» sau «dezbrăcarea de trupul păcatelor cărnii» (Col. 2, 11). Sensul sacramental al lui σταυροῦν apare vădit în textul paralel din Rom. 6, 6: «Cunoscînd aceasta că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului».

Prin Taina Sfîntului Botez, credincioşii creştini au primit o nouă existenţă. Apostolul insistă asupra datoriei de a atesta şi de a întări această existenţă nouă şi tainică printr-o purtare morală exemplară.

«Trupul», adică omul natural, fără «Duh», este dominat de patimi şi de pofte. Faptul că amîndouă aceste substantive (παθήματα şi ἐπιθυμίαι) sînt precedate de articol, arată că Sf. Pavel nu se gîndeşte la patimi şi dorinţe în general, ci numai la patimile şi la poftele «trupului». Termenul πάθημα care apare uneori cu sensul de «suferinţă» (Rom. 8, 18; II Cor. 1, 5 etc.), are aici (ca şi în Rom. 7, 5: «patimile păcatelor»), sensul de «dispoziţie» sau «tendinţă» [1098]. Alăturat lui σάρξ, acest termen dobîndeşte un accentuat caracter peiorativ. Un înţeles aproape sinonim are în acest context şi termenul ἐπιθυμία (cf. 5, 16).

(5, 25) În acest verset, Sf. Pavel repetă ideea de bază a întregii pericope: dacă existenţa creştină este o viaţă «în Duh», ea trebuie să se manifeste ca atare pe teren practic.

Particula εἰ nu exprimă o eventualitate, ci o realitate: credincioşii creştini trăiesc într-adevăr prin Duh. Πνεύματι este un dativ instrumental şi înseamnă «prin Duh», adică «prin puterea Duhului». Temeiul vieţii creştine este «Duhul», adică harul dumnezeiesc vărsat în fiinţa credinciosului prin Sfintele Taine: «Dar voi — zice Apostolul — nu sînteţi în carne, ci în Duh, pentru că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi» (Rom. 8, 9).

1097. Ἰησοῦ lipseşte din p^{46}, D. G. R, lat., sir p., arm., goth., Marcion, Clement al Alexandriei etc.

1098. Substantivul πάθημα apare frecvent cu acest sens în literatura greacă clasică, fiind de obicei la plural; vezi exemple la Burton, *op. cit.*, p. 320—321; W. Michaelis, art. πάθημα, în TWNT, V, p. 929 şi urm.

Expresia «trăim prin Duhul» este echivalentă cu «Hristos trăiește în mine» (2, 20). Ambele expresii definesc viața cea nouă a credinciosului creștin, care nu-și mai are punctul de sprijin în Lege, ci în puterea și harul lui Dumnezeu (cf. 2, 19—20; 3, 11—12; Filip. 1, 21 ș.a) [1099].

Cei ce trăiesc «prin Duh» trebuie să facă lucrurile specifice vieții în Duh. Al doilea πνεύματι din acest verset este un dativ modal: Duhul nu este numai principiul, ci și norma vieții creștine.

Verbul στοιχεῖν (= *a umbla, a merge într-un șir*) are în Noul Testament și înțelesul de «a umbla cum trebuie» (Fapte 21, 24; Rom. 4, 12), «a se conforma» (Gal. 6, 16; Filip. 3, 16). În acest verset, expresia πνεύματι στοιχεῖν are sens sinonim cu expresiile πνεύματι περιπατεῖν (5, 16) și πνεύματι ἄγεσθαι (5, 18) [1100].

Indicativul și imperativul vieții creștine (ζῶμεν și στοιχῶμεν) stau aici nemijlocit unul lîngă celălalt. Viața în Hristos este temeiul și cadrul moralei creștine a libertății față de Lege; iar umblarea «în Duh» atestă și întărește permanent viața în Hristos.

(5, 26) V. 26 exprimă în formă negativă ceea ce πνεύματι στοιχῶμεν din versetul precedent exprimase în formă pozitivă. Prin aluzia la neînțelegerile dintre credincioșii galateni, Apostolul arată că revine la ideea enunțată în v. 15. De aceea, considerăm că v. 26 încheie pericopa despre *Conduita creștină «în Duh»* (5, 16—26) [1101].

Deși vorbește la persoana întîi plural, totuși e limpede că Sf. Pavel are în vedere situația concretă din Bisericile Galatiei (cf. 5, 15; 6, 3—4). Din iubire de slavă deșartă, unii dintre credincioșii galateni vor fi căutat să-și asigure locuri de frunte în sînul comunității, folosind mijloace care țin de domeniul «faptelor trupului» (cf. 5, 20).

Adjectivul κενόδοξος (= *iubitor de slavă deșartă, vanitos*) este un «hapax» în Noul Testament. În Fil. 2, 3, Apostolul îi opune slavei deșarte (κενοδοξία) virtutea smereniei: «Să nu faceți nimic din duh de ceartă, nici din slavă deșartă, ci cu smerenie, unul pe altul socotească-l mai de cinste decît el însuși» [1102].

Verbul προκαλεῖσθαι (= *a provoca*) apare numai aici în Noul Testament [1103]. Desigur că tulburarea iudaizantă a declanșat înfruntări între

1099. După W. Schmithals, *Paulus un die Gnostiker*, p. 33—34, Sf. Pavel ar fi preluat formula «noi trăim prin Duhul» de la adversarii săi gnostici, adăugîndu-i însă complementul necesar: «să și umblăm în (sau: după) Duhul». Faptul că expresia «a trăi prin Duhul» apare numai aici în Epistolele pauline ar fi o dovadă în sprijinul acestei interpretări. Se pare însă că Apostolul nu combate aici o poziție teoretică sau o doctrină, ci o atitudine practică.

1100. Vezi exemple din literatura creștină veche la G. Delling, art. στοιχέω, în TWNT, VIII, p. 666 și urm.

1101. Unii exegeți (Duncan, Munteanu, Bonnard, Viard, Mussner ș.a.) consideră că v. 26 trebuie legat de secțiunea următoare (6, 1 și urm.).

1102. Κενόδοξος și termenii înrudiți (κενοδοξία, κενοδοξέω) apar numai în greaca tîrzie, fiind întîlniți pentru prima dată în scrierile lui Polibius, III, 1, 1; XXVII, 6, 12 (cf. Burton, *op. cit.*, p. 324). Substantivul κενοδοξία apare de cîteva ori în Septuaginta (Înțel. Sol. 14, 14; II Mac. 2, 15; 8, 19. 24) cu sensul de «părere eronată» (mai ales despre sine însuși). Adjectivul și substantivul sînt foarte apropiate ca sens, κενόδοξος putînd fi tradus prin «cel ce se slăvește în lucruri deșarte»; cf. A. Oepke, art. κενόδοξος, κενοδοξία, în TWNT, III, p. 662.

1103. În Septuaginta acest verb apare numai într-o variantă la II Mac. 8, 11. El apare însă în scrierile clasice cu sensul de «a invita», «a provoca»; vezi exemple la H. Schlier, *op. cit.*, p. 269.

credincioşi. Unii vor fi căutat să-şi impună punctul de vedere întemeindu-se nu pe adevăr, ci pe falsa părere despre ei înşişi (cf. 6, 3—4). Ambiţia nesatisfăcută devine adesea invidie. Verbul φθονεῖν, un «hapax» în Noul Testament (substantivul φθόνος defineşte, în Gal. 5, 21, pe una dintre «faptele trupului»), înseamnă «a invidia», «a pizmui» (în Septuaginta, acest verb apare numai de două ori, în Tobit 4, 7. 16).

Situaţia pe care o constată şi o combate aici Apostolul este contrară umblării «după Duh». Credincioşii creştini, eliberaţi de orice formă de egoism, trebuie să se străduiască a se conforma exigenţelor lui πνεῦμα, asigurînd astfel un curs ascendent vieţii lor în Hristos.

C.

ÎNDEMN LA IUBIRE ŞI ÎNTRAJUTORARE FRĂŢEASCĂ (6, 1—10)

La începutul părţii parenetice a Epistolei, Sf. Pavel a enunţat principiul conduitei morale a credincioşilor creştini : «Slujiţi unul altuia în iubire» (5, 13). În această pericopă (6, 1—10), el ilustrează principiul slujirii reciproce în iubire prin sfaturi practice de amănunt, îndemnîndu-i pe credincioşii galateni să fie îngăduitori, purtîndu-şi sarcinile unii altora (v. 1—2), să fie smeriţi (v. 3—4), căci fiecare va «secera» după faptele sale (v. 7—8), să nu înceteze a face binele către toţi şi mai ales către fraţii lor de credinţă (v. 9—10). Pericopa este admirabilă prin claritatea, bogăţia şi conciziunea sentinţelor ei.

(1) Fraţilor, chiar dacă cineva a căzut într-o greşeală oarecare, voi cei duhovniceşti îndreptaţi-l pe unul ca acesta cu duhul blîndeţii, luînd seama la tine însuţi ca să nu fii şi tu ispitit. (2) Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos. (3) Căci dacă i se pare cuiva că este ceva, nefiind nimic, se înşeală pe sine însuşi. (4) Fiecare să-şi cerceteze însă fapta sa şi atunci va avea pricină de laudă numai întru sine şi nu în altcineva ; (5) căci fiecare îşi va purta sarcina sa. (6) Iar cel ce învaţă cuvîntul să-i facă parte învăţătorului din toate bunurile. (7) Nu vă amăgiţi ! Dumnezeu nu se lasă batjocorit. Căci ceea ce seamănă omul aceea va şi secera ; (8) cel ce seamănă în propriul său trup, din trup va secera stricăciune, dar cel ce seamănă în Duh, din Duh va secera viaţă veşnică. (9) Să nu încetăm, deci, de a face binele, căci nesecera viaţă veşnică. lenevindu-ne vom secera la timpul său. (10) Aşadar, pînă cînd avem timp, să facem binele către toţi, dar mai ales către fraţii noştri de credinţă.

(6, 1) Ἐὰν καί exprimă eventualitatea. Dacă cineva dintre credincioşii creştini (ἄνθρωπος din acest verset este echivalent cu οἰκεῖος τῆς πίστεως din v. 10) a căzut în greşeală, ceilalţi membri ai Bisericii trebuie să-l trateze cu blîndeţe, căci orice om care vieţuieşte în trup poate greşi. Verbul προλημφθῇ [1104] înseamnă «a fost surprins». Întreaga expre-

1104. Προλαμβάνεσθαι, care apare o singură dată în Septuaginta (Înţel. Sol. 17. 16), înseamnă «a surprinde», «a lua pe neaşteptate» ; cf. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, V, 79 (ed. cit., vol. II/1, p. 98). În Marcu 14, 8, acest verb înseamnă «a prevedea»,

sie poate avea două sensuri : 1) «a fost surprins într-o greşeală [1105] oarecare de către altcineva», astfel încît vinovăţia celui în cauză e mai presus de orice îndoială ; comentatorii care susţin această interpretare [1106] cred că Apostolul vrea să tempereze atitudinea comunităţii bisericeşti faţă de păcătosul prins în flagrant delict care, în mod natural, era mai expus oprobiului şi mustrării celorlalţi ; 2) «a fost antrenat prin surprindere la săvîrşirea unei greşeli oarecare», adică ispita l-a luat pe neaşteptate. Această interpretare, susţinută de mulţi comentatori moderni [1107] redă, desigur, gîndul Apostolului. Sf. Ioan Gură de Aur scrie : «(Sf. Pavel) nu zice : «dacă a făcut», ci «dacă a fost surprins», adică dacă a fost luat pe neaşteptate (ἐὰν συναρπαγῇ) [1108].

«Cei duhovniceşti» (οἱ πνευματικοί) sînt toţi credincioşii creştini (cf. I Cor. 3, 1—3), ca unii care au primit harul Sfîntului Duh (Gal. 3, 2 şi urm.) [1109]. Viaţa lor «în Duh» trebuie dovedită practic, prin umblarea «în Duh» (5, 16. 25). În cazul concret al unui frate mai slab care cade în greşeală, «cei duhovniceşti» nu trebuie să se poarte cu aroganţă, atribuindu-şi meritul de a fi mai buni decît el, ci au datoria de a se sili să-l îndrepte [1110] «cu duhul blîndeţii». În 5, 23, blîndeţea apare ca rod al Duhului ; prin expresia ἐν πνεύματι πραΰτητος (cf. I Cor. 4, 21), Sf. Pavel pune încă o dată în evidenţă rolul harului dumnezeiesc la rodirea virtuţii creştine.

În atitudinea lor faţă de cei căzuţi în greşeală, credincioşii creştini trebuie să ia seama [1111] ca nu cumva ei înşişi să cadă în ispită [1112]. Trecerea de la plural (ὑμεῖς) la singular (σύ), frecventă în cuvîntările oratorilor antici, dă forţă exprimării. «Tratează-l pe fratele tău — zice Apostolul — aşa cum ai voi să se poarte alţii cu tine dacă ai fi în situaţia lui». M.-J. Lagrange [1113] scrie : «Nimic nu e mai propriu pentru

«a anticipa», iar în I Cor. 11, 21 el înseamnă «a o lua înainte». Vezi G. Delling, art. προλαμβάνω, în TWNT, IV, p. 15—16.

1105. Παράπτωμα, folosit de mai multe ori de Sf. Pavel (Rom. 5, 15. 16. 17. 18. 20 ; 11, 11 ; II Cor. 5, 19 ; Col. 2, 13 etc.) defineşte căderea în păcat, violarea legii lui Dumnezeu. În Septuaginta acest substantiv redă diferiţi termeni ebraici care înseamnă în general «păcat». Vezi W. Michaelis, art. παραπίπτω, παράπτωμα, în TWNT, VI, p. 171—173.

1106. Lightfoot, *op. cit.*, p. 215 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 117 ; Schlier, *op. cit.*, p. 270 ; Lyonnet, *op. cit.*, p. 41 ş.a.

1107. Lagrange, *op. cit.*, p. 156 ; Oepke, *op. cit.*, p. 147 ; Duncan, *op. cit.*, p. 180 ş.a.

1108. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 673.

1109. După W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, p. 32 şi urm., «cei duhovniceşti» ar fi reprezentat gruparea de «spiritualişti-legalişti» adversari ai Apostolului.

1110. Verbul καταρτίζω, frecvent în scrierile clasice şi în Septuaginta, înseamnă «a repara», «a restaura», «a drege» (Luca 1, 19), dar şi «a pregăti», «a întocmi» (Evr. 10, 5) şi chiar «a desăvîrşi» (Evr. 13, 21). În Gal. 6, 1, ca şi în II Cor. 13, 11 şi Evr. 13, 21, acest verb are sensul de «a îndrepta», «a desăvîrşi» din punct de vedere moral.

1111. Verbul σκοπεῖν, care apare întotdeauna în Noul Testament (Luca 11, 35 ; Rom. 16, 17 ; II Cor. 4, 18 ; Filip 2, 4 ; 3, 17) cu un complement direct la acuzativ, înseamnă «a observa», «a considera» (cf. Ester 8, 13 ; II Mac. 4, 5 ; Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, LI, 1, ed. Funk, vol. I, p. 62).

1112. Πειράζω (= *a încerca, a testa*) este folosit în Noul Testament mai ales cu sensul de «a ispiti spre păcat», ὁ πειράζων (= *ispititorul*) fiind unul dintre numele date diavolului (Matei 4, 3 ; I Tes. 3, 5 ; cf. I Cor. 7, 5).

1113. *Op. cit.*, p. 156.

a tempera un zel excesiv decît sentimentul personal al slăbiciunii în fața ispitei».

Îndemnul de a ne purta cu blîndețe față de cei căzuți în greșeală și de a ne sili să-i îndreptăm apare în mai multe rînduri în Noul Testament (Matei 18, 10—17; Luca 17, 3; Iacov 5, 19—20; I Ioan 5, 16 etc.; cf. Ps. 50, 14; Is. Sir. 28, 2—3)[1114]. După cum notează G. Duncan[1115], însuși Apostolul neamurilor a practicat acest precept, în modul cel mai nobil cu putință, față de credincioșii galateni; Epistola pe care le-o adresează celor ce erau gata să cadă în erezia iudaizantă este cea mai bună ilustrare a preceptului din acest verset.

(6, 2) «Sarcinile»[1116] de care este vorba aici sînt, desigur, slăbiciunile și căderile unuia sau altuia dintre frații creștini (cf. 6, 1). Credincioșii au datoria reciprocă (ἀλλήλων) a-și purta sarcinile: «Datori sîntem — zice Apostolul — noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși și să nu căutăm plăcerea noastră, ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui, la ce e bine, spre zidire» (Rom. 15, 1—2). După cum arată în continuare textul paralel din Epistola către Romani, purtarea sarcinilor celor mai slabi este o *imitatio Christi*: «Căci și Hristos n-a căutat plăcerea Sa, ci precum este scris: Ocările celor ce te ocărăsc pe tine au căzut asupra mea» (Rom. 15, 3). Textul paralel din Rom. 15, 1—3 poate fi considerat drept cel mai bun comentar al părții a doua a versetului: «și așa veți împlini[1117] legea lui Hristos».

Viața creștină este normată de «legea lui Hristos» (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ)[1118]. Deși a fost eliberat de Legea lui Moise, totuși credinciosul creștin nu este «fără lege», adică nu trăiește fără «legea lui Dumnezeu». Sf. Pavel zice: «Cu cei ce n-au Legea m-am făcut ca unul fără Lege, deși nu sînt fără legea lui Dumnezeu, ci avînd legea lui Hristos (ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ)» (I Cor. 9, 21). Purtînd sarcinile noastre pe Crucea de pe Golgota, Iisus Hristos s-a făcut pentru noi «lege vie» (cf. Rom. 15, 3).

«Legea lui Hristos» este legea iubirii sau a «credinței lucrătoare prin iubire» (5, 6). Această «lege» are și alte denumiri în Noul Testament: «legea Duhului vieții în Hristos Iisus» (Rom. 8, 2), «legea lui

1114. Și în scrierile de la Qumran apare îndemnul de a-l sfătui pe aproapele cu blîndețe și bunăvoință (1QS V, 24 — VI, 1; X, 26 — XI, 1; Documentul din Damasc XIII, 9—10); vezi H. Braun, *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950—1959)*, în «Theologische Rundschau», XXIX (1963), p. 234.

1115. *Op. cit.*, p. 180—181.

1116. Substantivul τὸ βάρος (= *sarcină, povară*) apare în literatura greacă clasică atît în sens propriu, cît și în sens figurat. Singularul τὸ βάρος este folosit de cinci ori în Noul Testament (II Cor. 4, 17; I Tes. 2, 6; Matei 20, 12; Fapte 15, 28; Apoc. 2, 24), întotdeauna în sens metaforic. Cf. G. Schrenk, art βάρος, în TWNT, I, p. 551—559.

1117. În loc de viitorul ἀναπληρώσετε, unele mss (ℵ, A, C, D^gr, K, P, ψ, syr^h, arm., multe minuscule) și Părinții răsăriteni au imperativul aorist ἀναπληρώσατε.

1118. Considerațiile care urmează sînt luate în mare parte din Heinz Schürmann, *«Das Gesetz des Christus» (Gal. 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus*, în vol. «Neues Testament und Kirche — Für Rudolf Schnackenburg», ed. de Joachim Gnilka, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 282—300; acest studiu a fost publicat și în limba franceză, în vol. H. Schürmann, *Comment Jèsus a-t-il veçu sa mort?*, Paris, 1977, cu titlul *«La loi du Christ» (Galates 6, 2). Le comportement et la parole de Jèsus comme norme suprême et definitive d'après Saint Paul* (p. 117—144).

Dumnezeu» (I Cor. 9, 21), «legea credinței» (Rom. 3, 27), «legea libertății» (Iacov 1, 25; 2, 12), «porunca cea nouă» (Ioan 13, 34)[1119] și «legea împărătească» (Iacov 2, 8). «Legea lui Hristos» nu este opusă Legii lui Moise. «Născut sub Lege», Mîntuitorul Hristos n-a abrogat Legea, ci a desăvîrșit-o[1120], rezumînd-o în porunca supremă a iubirii[1121]. «Legea lui Hristos» este o interpretare a Legii mozaice din perspectiva nouă a jertfei lui Hristos. Noutatea pe care o aduce crucea lui Hristos în înțelegerea Legii este atît de radicală, încît se poate vorbi pe drept cuvînt de o nouă lege sau de «legea lui Hristos».

În cărțile apocrife ale Vechiului Testament și în scrierile rabinice apare ideea că Mesia va promulga o «nouă Lege (Tora)», în sensul că prin El Tora va dobîndi un sens nou, desăvîrșit[1122]. Despre «Tora lui Mesia» (תורתו של משיח) se vorbește lămurit în *Midrașul la Eclesiast*, 11, 8 (52 a): «Tora pe care omul o învață în această lume nu este nicidecum împotriva Torei lui Mesia»[1122b].

În timpul petrecerii Sale în trup, Iisus Hristos a fost «omul pentru alții»[1123]. Moartea Sa de bunăvoie este rodul iubirii nemărginite pentru oameni. Numai purtîndu-ne ca și El în relațiile cu semenii noștri și în primul rînd cu frații noștri de credință noi dovedim că nu sîntem «fără lege».

Interpretarea patristică a acestui verset a fost rezumată admirabil de J. Bengel[1124] în cuvintele: «Lex Christi, lex amoris». Sf. Ioan Gură de Aur[1125] socotește sprijinul reciproc al credincioșilor creștini drept o condiție indispensabilă pentru desfășurarea normală a vieții Trupului lui Hristos. După Fer. Ieronim[1126], «legea lui Hristos» nu cere altceva decît imitarea iubirii lui Hristos.

Folosind expresia «legea lui Hristos» în acest context, Apostolul arată că obligația de a ne purta sarcinile unii altora are caracter formal de poruncă a lui Hristos[1127]. Exegeții s-au întrebat chiar dacă nu cumva preceptul: «Purtați-vă sarcinile unii altora» este unul din acele «agrafa» sau cuvinte ale Domnului neînscrise în paginile celor patru Evanghelii canonice, dar păstrate cu sfințenie în tradiția orală a Bisericii primare[1128].

1119. *Epistola lui Barnaba* vorbește de «legea cea nouă a Domnului Iisus Hristos» (II, 6; ed. Funk, vol. I, p. 11).

1120. Vezi Pr. D. Abrudan, *op. cit.*, p. 79.

1121. După H. Schürmann (*art. cit.*, p. 296), «porunca radicală» a iubirii este «das Proprium des christlichen Ethos».

1122. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. IV, p. 1 urm.; H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 179; vezi W. D. Davies, *Thora in the Messianic Age and/or in the Age to Come*, Nashville, 1952.

1122 bis. Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 577.

1123. Expresia aparține lui J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963, p. 76.

1124. *Gnomon Novi Testamenti*, ed. a III-a, London, 1862, p. 692.

1125. *Op. cit.*, P.G., LXI, 674—675.

1126. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 455—456.

1127. H. Schürmann, *art. cit.*, p. 291.

1128. După C. H. Dodd, ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, în «Studia Paulina in honorem J. de Zwaan», Haarlem, 1953, p. 96—110 (retipărit în volumul aceluiași, intitulat *More New Testament Studies*, Grand Rapids, 1968, p. 134—148), în Biserica primară ar fi existat o colecție de «cuvinte ale Domnului» care aveau valoare autoritativă, de lege dumnezeiască. John G. Strelan, *Burden-Bearing and the Law of Christ: A Re-examina-*

(6, 3) În acest verset, Sf. Pavel oferă un temei în plus pentru urmarea îndemnului cuprins în cele două versete anterioare. Cel ce refuză să poarte sarcinile fraților crede, desigur, că el însuși nu va avea niciodată nevoie de ajutorul celorlalți. Însuși orgoliul său dovedește însă slăbiciunea sa duhovnicească, vanitatea cucerniciei sale.

Expresia δοκεῖν εἶναι τι face aluzie la o convingere sau la o părere personală, subiectivă [1129]. Părerea înaltă a cuiva despre sine însuși este suportul iubirii de slavă deșartă (cf. 5, 26). Cel ce se crede a fi cineva are ochi numai pentru sine, nu și pentru sarcinile prea grele ale aproapelui sau ale fratelui său [1130].

Parabola evanghelică a vameșului și a fariseului ne oferă un cadru foarte potrivit pentru înțelegerea acestui verset. Fariseul din această parabolă se credea a fi cineva (Luca 18, 11—12); în trufia lui, nici nu i-a trecut prin gînd să «poarte sarcina» vameșului de lîngă el, să-i întindă o mînă de ajutor sau să-l îndrepte «cu duhul blîndeții» (Gal. 6, 1). Mîntuitorul a evidențiat zădărnicia trufiei fără noimă a fariseului. În același sens vorbește și Sf. Pavel, arătînd că cel care, în cadrul comunității bisericești, se poartă ca și fariseul din Evanghelie, «se înșeală [1131] pe sine însuși».

Ideea va fi continuată în versetele următoare, unde Sf. Pavel subliniază valoarea smereniei în relațiile dintre credincioșii creștini.

Vorbind despre cei ce se cred a fi ceva, nefiind nimic, Apostolul face aluzie, probabil, la predicatorii iudaizanți și la acoliții lor, care-și trîmbițau meritele religios-morale, disprețuindu-i pe alții.

(6, 4). Falsa părere de sine se întemeiază de cele mai multe ori pe comparația între persoana proprie și aproapele. Omul este înclinat să vadă mai ușor greșelile și defectele altora și să le uite pe ale sale. Sf. Pavel preconizează însă o altă cale, singura potrivită «umblării în Duh»: fiecare să-și cerceteze [1132] propriile sale fapte (ἔργον ἑαυτοῦ) în raport nu cu faptele aproapelui său, ci cu ceea ce Dumnezeu pretinde din partea lui [1133].

tion of Galatians 6, 2, în JBL, XCIV (1975), p. 266—276, pornind de la faptul că substantivul τὸ βάρος și termenii înrudiți sînt folosiți uneori în legătură cu «sarcini» materiale sau financiare (Jud. 18, 21; Sirah 13, 2; I Tes. 2, 5—7; II Cor. 11, 9 etc.), susține că «legea lui Hristos» din Gal. 6, 2 se referă la «sarcinile financiare» ale credincioșilor față de comunitate și mai ales la obligația acestora de a asigura întreținerea ostenitorilor Evangheliei (cf. Gal. 6, 6). Desigur, însă, că Apostolul a dat un sens mult mai larg «legii lui Hristos».

1129. Pentru sensul acestei expresii, vezi comentariul nostru ad 2, 6.

1130. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 41, nota d, vede în însuși faptul purtării sarcinii aproapelui un pericol de a cădea în păcatul mîndriei: «Gîndul de a-l ajuta pe altul (v. 2) să nu-l facă pe creștinul caritabil să se trufească, uitînd de condiția sa de om păcătos».

1131. Verbul φρεναπατάω este un «hapax» în Sf. Scriptură. Substantivul φρεναπάτης apare în Tit 1, 10 cu sensul de «înșelător», «amăgitor».

1132. Δοκιμάζω, care înseamnă uneori «a aproba» (Rom. 14, 22) sau «a alege» (Rom. 1, 28), are aici sensul de «a încerca», «a examina» (cf. I Cor. 3, 13 și urm.; 11, 28; I Tes. 2, 4; 5, 21).

1133. H. Schlier, *op. cit.*, p. 274, notează că acest verset constituie un temei important pentru ideea examenului de conștiință. După Filon din Alexandria, *Decalogul*, II, § 98 (în «Die Werke Philos von Alexandria», ed. de Leopold Cohn, vol. II, Breslau, 1910, p. 134), timpul cel mai potrivit pentru cercetarea de sine este ziua de sabat,

Cercetarea de sine a credinciosului are un scop bine determinat: «După o cercetare serioasă a tuturor faptelor noastre — zice Sf. Ioan Gură de Aur — vom vedea noi înşine lămurit că sîntem de o mie de ori datornici faţă de dreptatea lui Dumnezeu[1134]. Izbăviţi, prin cercetarea de sine, de falsa părere despre ei înşişi, credincioşii creştini vor fi mult mai înclinaţi să trateze cu «duhul blîndeţii» (6, 1) pe cei căzuţi in greşeală.

Cel ce se compară cu alţii şi, pe temeiul acestei comparaţii, i se pare că este ceva, îşi caută în altul (τὸν ἕτερον) pricina de laudă, pe cînd cel ce se cercetează pe sine îşi are pricina de laudă numai întru sine şi nu în altcineva[1135]. Καύχημα, termen clasic, frecvent în Septuaginta şi în Noul Testament (Rom. 4, 2; I Cor. 5, 6; 9, 15; II Cor. 1, 14 ş.a.), înseamnă «pricină de laudă», «temei pentru laudă»[1136]. În faţa lui Dumnezeu, omul nu are pricină de laudă. Sf. Pavel zice: «Şi ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te făleşti (τί καυχᾶσαι), ca şi cum nu l-ai fi primit» (I Cor. 4, 7). Tot ceea ce omul are bun în viaţa sa nu este de la sine, ci de la Dumnezeu şi de aceea «nici un trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 29; cf. Ef. 2, 8—9). Obligat să se apere în faţa acuzaţiilor nedrepte ale adversarilor săi, Apostolul se laudă uneori «întru neînţelepţie» (II Cor. 11, 17. 21) sau «nebuneşte» (II Cor. 11, 23) cu ostenelile sale apostolice şi cu darurile primite din partea lui Dumnezeu (Rom. 15, 17; I Cor. 9, 15; II Cor. 1, 12; Fil. 2, 16 u.; I Tes. 2, 19). El se laudă însă mai ales «întru slăbiciunile» (II Cor. 12, 9—10) şi suferinţele sale (Rom. 5, 3—5), pentru a scoate în evidenţă faptul că singura pricină de laudă a unui credincios creştin este «crucea Domnului nostru Iisus Hristos» (Gal. 6, 14)[1137].

Iudaizanţii căutau să se laude «în trupul» galatenilor, obligîndu-i să se taie împrejur (Gal. 6, 13). Apostolul îi îndeamnă însă pe cititorii săi să-şi caute pricina de laudă numai în ei înşişi. Prin cercetarea de sine, credinciosul creştin poate să constate un progres în viaţa sa religios-morală, cunoscînd astfel bucuria personală a sarcinii împlinite. Sf. Ioan Gură de Aur crede că Apostolul se exprimă aici în mod condescendent, «ca şi cum ar zice: Nu e bine, desigur, a se lăuda; dacă însă aceasta este dorinţa voastră, cel puţin n-o faceţi pe seama fratelui vostru, ca şi fariseul. Urmînd cum se cuvine această ultimă învăţătură, o veţi deprinde curînd şi pe cea dintîi... Cel ce mai întîi nu se va lăuda decît în el însuşi şi niciodată pe seama altora, nu va întîrzia să-şi îndrepte cu totul această lipsă. Căci el nu se va socoti mai bun decît fraţii săi...»[1138]. În acelaşi sens interpretează Teodoret de Cir: «Chiar

cînd fiecare trebuie să facă, «în cămara de sfat a sufletului său», o socoteală exactă a faptelor sale din săptămîna care a trecut, cu scopul de a se corecta şi de a deveni din ce în ce mai precaut.

1134. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 675

1135. Vezi istoria interpretării acestui text la Philipp Haeuser, «*Jeder prüfe sein Werk, und er wird alsdann Ruhm nur für sich haben*» (*Gal. 6, 4*), în BZ, XII (1914), p. 45—56.

1136. Vezi Burton, *op. cit.*, p. 332—333 şi R. Bultmann, art. καύχημα, în TWNT, III, p. 646—653.

1137. Pentru «lauda» Sfîntului Pavel, vezi P. Haeuser, *art. cit.*, p. 50—51; J. S. Bosch, «*Gloriarse*» *segun San Pablo* (Analecta Biblica, 40), Roma, 1970.

1138. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 675.

dacă vrei să te lauzi, cercetează-ți viața ta și dacă găsești ceva vrednic (în ea), laudă-te față de tine însuți, dacă și atunci îți va mai trebui laudă» [1139]. Clauza condițională de la sfîrșitul acestui citat arată că prin cercetarea de sine credinciosul creștin se desăvîrșește în smerenie, lauda sa devenind o cîntare de mulțumire pentru harul primit din partea lui Dumnezeu (cf. Rom. 5, 11 ; II Cor. 10, 17) [1140].

(6, 5) Viitorul βαστάσει (= *va purta*) este o aluzie clară la judecata din urmă. Substantivul τὸ φορτίον are aici sens metaforic, definind bagajul întregii vieți a omului în lumina judecății eshatologice (cf. τὰ βάρη, v. 2 ; τὸ ἔργον, v. 4) [1141].

V. 5 motivează afirmația din versetul precedent : fiecare trebuie să se cerceteze pe sine, căci (γάρ) fiecare își va purta sarcina sa. Răsplata va fi în funcție de «fapta» (ἔργον, v. 4) fiecăruia (cf. Rom. 2, 6 ; 14, 10—12 ; I Cor. 6, 9—10 ; II Cor. 5, 10 ; Gal. 6, 7—10 ; Efes. 5, 5—6 ; Col. 3, 6 ; I Tes. 4, 6 ș.a.) [1142].

Gîndul la dreapta judecată este de mare folos pentru viața duhovnicească a credinciosului creștin. «Nimic nu-i trezește mai bine omului simțul responsabilității individuale decît conștiința că Dumnezeu, Care este Mîntuitorul său, este de asemenea și Judecătorul său» [1143]. Cercetîndu-se pe sine prin prisma judecății lui Dumnezeu, omul nu se va mai pripi în judecățile sale asupra aproapelui. Concluzia cercetării de sine a oricărui viețuitor în trup nu poate fi alta decît cea exprimată de Psalmist : «Că fărădelegile mele au covîrșit capul meu, ca o sarcină grea (ὡσεὶ φορτίον βαρύ) apăsat-au peste mine» (Ps. 37, 4).

Îndemnînd la cercetarea de sine, Apostolul «reprimă orice laudă de sine, aducîndu-l pe om la conștiința propriilor păcate» [1144]. Iar conștiința păcătoșeniei proprii este condiția *sine qua non* a îndreptării.

(6, 6) Ideea exprimată de acest verset pare să se detașeze din context. De aceea, unii comentatori (P. Bonnard, F. Mussner ș.a.) socotesc acest verset ca pe o entitate aparte. Prepoziția δέ arată însă că v. 6 trebuie legat de ceea ce precedă. În înșirarea obligațiilor pe care Sf. Pavel le reamintește credincioșilor galateni există o anumită gradație : a) datoria față de frații căzuți în greșeală ; b) datoria de a-și purta sarcinile unii altora ; c) datoria de a asigura întreținerea învățătorilor lor în Hristos.

V. 6 a fost interpretat în două moduri diferite, în funcție de sensul care i s-a dat verbului κοινωνέω [1145]. Deoarece acest verb poate însemna

1139. *Op. cit.*, P.G., LXXXII, 500.

1140. F. Mussner, *op. cit.*, p. 401, afirmă că viitorul ἕξει «nu este logic, ci eshatologic» (cf. v. 5.7—8) : cel ce face totul din iubire față de aproapele va avea pricină de laudă în împărăția lui Dumnezeu.

1141. Substantivul τὸ φορτίον apare de cîteva ori în Noul Testament cu sensul figurat de sarcină ce trebuie împlinită (Matei 11, 30 ; 23, 4 ; Luca 11, 46 ; Gal. 6, 5).

1142. Cf. *Apocalipsa lui Ezra*, 7, 35 ; după *Pirkei Abbot*, VI, 9 b, în ceasul morții îl ajută pe om «numai Tora (Legea) și faptele bune» (cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 817).

1143. G. Duncan, *op. cit.*, p. 182.

1144. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 675.

1145. Κοινωνέω, termen clasic, folosit în Septuaginta și în scrierile Părinților Apostolici, apare de mai multe ori în Noul Testament cu sensul de «a împărtăși», «a fi

«a face parte» sau «a participa», înseamnă că Apostolul zice aici fie că cel ce primeşte învăţătura este dator *să-i facă parte* învăţătorului său din toate bunurile (materiale), fie că cel ce primeşte învăţătura trebuie *să se împărtăşească* (adică să ia parte sau să participe) din toate bunurile (spirituale) ale învăţătorului său. Cei ce susţin a doua interpretare (Meyer, Lipsius, Sieffert, Oepke ş.a.) se întemeiază mai ales pe faptul că substantivul ἀγαθός are în mod obişnuit, în Noul Testament, un sens spiritual (cf. Rom. 2, 10; 3, 8; 7, 13. 18. 19; 8, 28; 9, 11; 10, 15; 12, 2. 9; 13, 3. 4; II Cor. 5, 10; Gal. 6, 10; I Tes. 5, 15; Filimon v. 6, 14 ş.a.). Majoritatea exegeţilor optează însă pentru prima interpretare[1146], care rezultă cu claritate dintr-o analiză atentă a versetului.

Avem aici două paralele: 1) cel ce învaţă şi învăţătorul; 2) cuvîntul şi «toate bunurile» (materiale).

1). Cei doi termeni ὁ κατηχούμενος şi ὁ κατηχῶν derivă de la acelaşi verb, κατηχέω[1147], care are, în Noul Testament, fie sensul de «a informa», «a face cunoscut» (Fapte 21, 21.24), fie sensul de «a învăţa» (Fapte 18, 25; Rom. 2, 18 ş.a.). «Cel ce învaţă» este oricare dintre membrii Bisericii creştine. Toţi credincioşii creştini au datoria de a contribui la întreţinerea învăţătorilor lor duhovniceşti. «Catehetii» (κατηχοῦντες) din Gal. 6, 6 sînt totuna cu διδάσκαλοι din I Cor. 12, 28; Efes. 4, 11 (cf. I Tes. 5, 12; I Tim. 5, 17). Punîndu-i faţă în faţă pe «cel ce învaţă» şi pe «învăţător», Apostolul afirmă «dreptul şi necesitatea unei instrucţii profesionale în Biserică»[1148].

2) «Cuvîntul» este aici «cuvîntul Evangheliei» sau «cuvîntul lui Dumnezeu», adică mesajul creştin pe care învăţătorii îl transmit credincioşilor. Prin «cuvînt», Sf. Pavel înţelege bunurile spirituale de care se împărtăşesc credincioşii creştini prin dascălii lor duhovniceşti. Ca răspuns la primirea învăţăturii, cei ce învaţă trebuie să-i facă parte învăţătorului din bunurile materiale (pentru acest sens al lui ἀγαθός, cf. Luca 12, 18—19; 16, 25).

părtaş la» (ceva) sau «cu» (o persoană). Numele persoanei cu care cineva este părtaş este totdeauna la cazul dativ (cf. Is. Sirah 13, 1). În Noul Testament, verbul are fie sens pasiv (Rom. 15, 27; I Tim. 5, 22; Evr. 2, 14; I Petru 4, 13; II Ioan 11), fie sens activ (Rom. 12, 13). Vezi F. Hauck, art. κοινωνέω, în TWNT, III, p. 798 şi urm.; J. Y. Campbell, Κοινωνία *and its Cognates in the New Testament*, în JBL, LI (1932), p. 352—380; H. Seesemann, *Der Begriff* κοινωνία *im Neuen Testament* (BZNW, 14), Giessen, 1933.

1146. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 676; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 500; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 456 şi aproape toţi comentatorii moderni.

1147. Deşi verbul simplu ἠχέω apare încă la Hesiod şi la Herodot, (cf. Burton, *op. cit.*, ad loc.), totuşi forma compusă κατηχέω, apare mult mai tîrziu, prima mărturie, în afara Noului Testament, găsindu-se la Filon din Alexandria, *Legatio ad Gaium*, 198 (cf. *ibidem*). Participiul pasiv κατηχούμενος nu are în Noul Testament sensul tehnic de mai tîrziu de «persoană care se pregăteşte pentru primirea Sf. Botez». Cu acest ultim sens, el apare pentru prima dată în omilia numită *A doua Epistolă către Corinteni a Sf. Clement Romanul*, XVII, 1 (ed. Funk, vol. I, p. 79). Vezi A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, München, 1966, p. 268—270.

1148. W. Beyer, art. κατηχέω, în TWNT, III, p. 639/24 şi urm. C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, London, 1962, p. 129, observă că Gal. 6, 6 implică o perioadă îndelungată de instrucţie creştină.

Pentru a se asigura propășirea propovăduirii Evangheliei și a vieții creștine în general a fost necesar de la început ca Apostolilor, profeților și învățătorilor (cf. I Cor. 12, 28), precum și membrilor ierarhiei sacramentale (diaconi, preoți, episcopi) să li se asigure întreținerea din partea comunității bisericești. Dreptul la întreținere al slujitorilor bisericești este afirmat cu claritate de Sf. Pavel (I Cor. 9, 7—14; I Tim. 5, 17—18), acest drept întemeindu-se pe o «poruncă» a Domnului (I Cor. 9, 14; cf. Matei 10, 10; Luca 10, 7). Apostolul nu s-a folosit de acest drept, făcîndu-și o laudă din a-și cîștiga pîinea prin lucrul mîinilor sale (I Cor. 9, 15—18; II Cor. 11, 7; I Tes. 2, 6.9; II Tes. 3, 8—9). Totuși, Sf. Pavel n-a refuzat uneori darul fraților creștini, care exprima grija și iubirea lor nemărginită față de cel ce i-a născut în Hristos (Filip. 4, 10—18; cf. II Cor. 11, 8—9).

În Biserica primară s-a generalizat foarte curînd practica întreținerii de către comunitățile creștine a ostenitorilor pentru Evanghelie. Îndemnul paulin de a i se face parte învățătorului «din toate bunurile» este ilustrat cum nu se poate mai bine de un text din *Învățătura celor Doisprezece Apostoli:* «Orice profet adevărat, care vrea să se stabilească la voi, *este vrednic de hrana lui* (Matei 10, 10). La fel dascălul adevărat *este vrednic și el,* ca lucrătorul, *de hrana lui.* Luați dar toată pîrga produselor teascului și ale ariei, a boilor și a oilor și dați-o profeților, căci ei sînt arhiereii voștri... Dacă faci pîine, ia pîrga și dă-o potrivit poruncii. La fel, dacă deschizi un vas cu vin sau cu untdelemn, ia pîrga și dă-o profeților. Ia, după socotința ta, pîrga din argintul, din hainele și din toată averea ta și o dă potrivit poruncii» (XIII, 1—7) [1148 b].

După Sf. Ioan Gură de Aur, obligația credincioșilor de a asigura întreținerea responsabililor bisericești are drept scop de «a stabili bazele modestiei și ale carității», fiind utilă, din punct de vedere moral, atît pentru învățător care, deoarece depinde de credincioși, este mai puțin expus pericolului de a cădea în mîndrie, cît și pentru cel ce primește învățătura, căci acesta poate să-și exercite iubirea prin binefaceri materiale. Marele Părinte bisericesc atrage însă atenția că învățătorul trebuie să se mulțumească cu strictul necesar, căci el «își compromite demnitatea nu pentru că primește ajutor, ci pentru că întrece măsura» [1149].

(6, 7) Expresia μὴ πλανᾶσθε (= *nu vă amăgiți,* cf. I Cor. 6, 9; 15, 33; Iacob 1, 16) [1150] introduce o afirmație cu sens larg, un principiu general valabil pentru viața creștină: «Dumnezeu nu se lasă batjocorit».

1148 bis. *Scrierile Părinților Apostolici,* trad. de Pr. D. Fecioru, p. 31.

1149. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.,* P.G., LXI, 676.

1150. În sens literal, πλανάω înseamnă «a rătăci», «a pribegi». În Epistolele pauline, acest verb are întotdeauna sensul de «a amăgi» (I Cor. 6, 9; 15, 33; cf. II Tim. 3, 13; Tit. 3, 3). Cu sensul din urmă apare verbul πλανάω și la Părinții Apostolici. Astfel, Sf. Ignatie Teoforul scrie: «Nu vă înșelați (μὴ πλανᾶσθε), frații mei; cei care strică casele nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu» (*Epistola către Efeseni,* XVI, 1; ed. Funk, vol. I, p. 87); cf. Idem, *Epistola către Magnezieni,* VIII, 1 (*ibidem,* p. 90); *Epistola către Filadelfieni,* III, 3 (*ibidem,* p. 103).

Verbul μυκτηρίζω (= *a batjocori, a dispreţui*)[1151], frecvent în Septuaginta, este un «hapax» în Noul Testament. În Vechiul Testament, proorocul Ilie îşi bate joc (ἐμυκτήρισεν) de profeţii lui Baal şi deci, implicit, de Baal însuşi (III Regi 18, 27; cf. IV Regi 19, 21). Oricine poate să-i batjocorească nepedepsit pe zeii păgînilor, căci aceştia sînt inexistenţi. Nimeni nu poate însă să-L batjocorească pe unicul şi adevăratul Dumnezeu fără a-şi primi pedeapsa. Porunca a treia din Decalog este categorică: «Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert, căci nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deşert numele Lui» (Ieş. 20, 7)[1152]. Apostolul lasă să se înţeleagă aici că cel ce umblă «după trup», dar pretinde că umblă «după Duh» îl batjocoreşte pe Dumnezeu (cf. v. 8).

Pe cei ce cred că făcînd răul vor culege binele, Sf. Pavel îi avertizează prin cuvintele: «Ceea ce seamănă omul, aceea va şi secera». Această afirmaţie pare să fie un proverb (în I Cor. 15, 33, expresia μὴ πλανᾶσθε introduce tot un proverb: «Tovărăşiile rele strică obiceiurile bune»). În vorbirea obişnuită, afirmaţia din Gal. 7, 6 b are sens general, evidenţiind legătura naturală între faptele morale şi urmările lor. Metafora semănatului şi a secerişului apare cu acest sens general atît în Sf. Scriptură (Iov 4, 8; Prov. 22, 8; Os. 8, 7; 10, 12—13; Is. Sir. 7, 3; Luca 19, 21; I Cor. 9, 11; II Cor. 9, 6), cît şi în scrierile filozofice ale antichităţii[1153]. În Gal. 6, 7 b, această metaforă are însă un înţeles aparte, subliniind corespondenţa dintre viaţa religios-morală a omului pe pămînt şi răsplata sau pedeapsa veşnică. Omul seamănă în viaţa de aici, dar va secera (θερίσει, la viitor)[1154] în viaţa de dincolo (cf. Matei 13, 39: «Secerişul este sfîrşitul lumii»).

Pe temeiul paralelismului dintre Gal. 6, 7 b şi II Cor. 9, 6 (cf. II Cor. 8, 1—9. 15), unii comentatori[1155] cred că Apostolul se referă aici, indirect, la strîngerea de ajutoare pentru Biserica mamă din Ierusalim, organizată, în cursul celei de-a treia călătorii misionare, şi în Bisericile Galatiei (I Cor. 16, 1; cf. Gal. 2, 10). După J. B. Lightfoot[1156], Gal. 6, 7—10 exprimă atitudinea Sf. Pavel faţă de lipsa de entuziasm a credincioşilor galateni în strîngerea de ajutoare pentru «săracii dintre sfinţii din Ierusalim». Deşi nu este imposibilă, totuşi această interpretare este puţin probabilă. Dacă Sf. Pavel ar fi avut în vedere colecta pentru Biserica ierusalimiteană, desigur că el s-ar fi exprimat în mod direct, cum a făcut-o în cele două Epistole către Corinteni (I Cor. 16, 1 şi urm.; II Cor. 8, 1 şi urm.).

(6, 8) V. 8 aplică şi explică afirmaţia generală din v. 7 b. Reluînd opoziţia dintre «trup» şi «Duh» (cf. 5, 13 şi urm.), Apostolul arată că

1151. Vezi H. Preisker, art. μυκτηρίζω, în TWNT, IV, p. 803—804.

1152. Sf. Policarp al Smirnei îndeamnă: «Ştiind dar că Dumnezeu nu se lasă batjocorit (ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται), trebuie să umblăm în chip vrednic de porunca şi de slava Lui» (*Epistola către Filipeni*, V, 1; ed. Funk, vol. I, p. 116).

1153. Cf. F. Hauck, art. θερίζω, în TWNT, III, p. 132.

1154. Pentru sensul acestui verb în Sf. Scriptură, vezi F. Hauck, *art. cit.*, în TWNT, III, p. 132—133.

1155. Lightfoot, *op. cit.*, p. 219, Burton, *op. cit.*, p. 338—339 ş.a.

1156. *Op. cit.*, p. 55, 219.

rodul eshatologic al umblării «după trup» este stricăciunea, iar cel al umblării «după Duh» este viaţa veşnică. Ceea ce Gal. 6, 8 exprimă metaforic, afirmă în mod direct textul din Rom. 6, 23: «Pentru că plata păcatului este moartea, iar harul lui Dumnezeu este viaţa veşnică, în Hristos Iisus Domnul nostru».

«Cel ce seamănă» (ὁ σπείρων) este omul, care poate semăna sămînţa cea bună, imitîndu-L pe Fiul Omului (Matei 13, 37), dar poate semăna şi neghină, ca şi diavolul (Matei 13, 39). Cel ce seamănă în (εἰς)[1157] sau pentru propriul (ἑαυτοῦ)[1158] său trup, adică cel ce umblă «după trup» (εἰς τὴν σάρκα = κατὰ τῆς σαρκός) va secera, la judecata din urmă, stricăciune (φθορά)[1159], adică moarte veşnică (cf. Rom. 6, 19—23; 8, 8—17 ş.a.). «Trupul» sfîrşeşte în moarte şi stricăciune; viaţa este apanajul «Duhului». Sf. Pavel zice: «Căci dacă vieţuiţi după trup veţi muri, iar dacă ucideţi, cu Duhul, faptele trupului, veţi fi vii» (Rom. 8, 13). În II Petru 2, 12 b—13 a apare ideea unei continuităţi între stricăciunea morală a păcătoşilor în viaţa lor pămîntească şi stricăciunea de care vor avea ei parte în viaţa de dincolo: cei păcătoşi «vor pieri întru stricăciunea lor (ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν) şi vor lua astfel plata nedreptăţii».

A semăna «în (sau: pentru) Duh» e totuna cu a umbla «după Duh» (5, 16.25) sau cu a face rodul Duhului (5, 22—23). Seamănă «în Duh» cel care îşi dedică toate energiile, toate resursele sale îmbogăţirii vieţii duhovniceşti, silindu-se să conlucreze cu «Duhul», adică cu harul dumnezeiesc, la realizarea mîntuirii sale. Sf. Ioan Gură de Aur zice: «Aţi semănat milostenie, veţi avea drept răsplată comorile cerului şi slava veşnică; aţi semănat curăţie, veţi avea cinstea şi ramurile (de finic), aplauzele îngerilor şi cununile pe care vi le va dărui supremul Purtător de curăţie (Agonothet)»[1160].

Ţinta vieţii religios-morale a credinciosului creştin este «viaţa veşnică»[1161]. Prin Hristos, credinciosul este, încă în timpul vieţii sale pămînteşti, «viu» duhovniceşte; el umblă deja întru «înnoirea vieţii» (Rom. 6, 4; cf. 7, 10; 8, 2.6) şi participă la «viaţa lui Iisus» (II Cor. 4, 10). Totuşi, el suspină după viaţa veşnică care este participare deplină la viaţa dumnezeiască. Viaţa veşnică nu este numai o viaţă fără de moarte, o viaţă perpetuă, ci viaţa în sensul cel mai înalt, viaţa cu dimensiuni şi posibilităţi nemărginite, viaţa de o bogăţie dumnezeiască, de care vor

1157. Lightfoot, *op. cit.*, p. 219, traduce pe εἰς cu «în», zicînd că, dacă în versetul precedent a fost vorba de felul seminţei, aici secerişul depinde de natura pămîntului în care (εἰς) se seamănă această sămînţă. Burton (*op. cit.*, p. 342) arată însa că «εἰς nu trebuie înţeles spaţial, ci metaforic».

1158. Pronumele ἑαυτοῦ subliniază egoismul celui care seamănă «în trup». Acest pronume nu mai apare după expresia εἰς τὸ πνεῦμα; cf. E. Blass şi A. Debrunner, *Grammatik*, § 283.

1159. Φθορά poate avea sens fizic (cf. Ps. Sol. 4, 6) sau moral (Înţel. Sol. 14, 2; I Cor. 15, 33; II Cor. 7, 2; 11, 3; Efes. 4, 22). În Gal. 6, 8 acest substantiv defineşte moartea veşnică, iadul, care este, pentru omul păcătos, o continuare a morţii naturale a trupului stricăcios (cf. I Cor. 15, 42).

1160. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 677.

1161. Expresia ζωὴ αἰώνιος, frecventă în scrierile ioaneice, apare în cîteva rînduri şi la Sf. Pavel (Rom. 2, 7; 5, 21; 6, 22, 23; I Tim. 1, 16; 6, 12; Tit 1, 3; 3, 7). În Sf. Scriptură, această expresie apare pentru prima dată în Daniel 12, 2 (cf. I Enoh 10, 10; 37, 4; 40, 9; II Mac. 7, 9; IV Mac. 15, 3).

avea parte cei drepţi în împărăţia lui Dumnezeu. După Gal. 6, 8, viaţa veşnică este răsplata semănării «în Duh», adică a conlucrării credinciosului cu harul mîntuitor al jertfei de pe Cruce. Expresia «în Duh» folosită aici (cf. 5, 5. 16. 18. 25) arată o dată mai mult că temeiul oricărei împliniri pe plan religios-moral este harul lui Dumnezeu.

(6, 9) V. 9 arată clar că «a semăna în Duh» înseamnă «a face binele». După cum rezultă din context, «a face binele» înseamnă aici slujirea aproapelui în iubire (5, 13), purtarea sarcinilor celor slabi (6, 2) şi întrajutorarea frăţească (6, 10).

«Să nu încetăm de a face binele» — zice Apostolul [1162]. Un îndemn asemănător apare în II Tes. 3, 13: «Iar voi, fraţilor, nu pregetaţi să faceţi ce e bine». Verbul ἐγκακεῖν, absent din Septuaginta, apare în schimb în traducerea lui Simach (Fac. 27, 46; Num. 21, 5; Prov. 3, 11; Isaia 7, 16). Acest verb apare de cîteva ori în Noul Testament (Luca 18, 1; II Cor. 4, 1. 16; Efes. 3, 13; II Tes. 3, 13) cu sensul de «a obosi», «a pregeta», «a lenevi». Deoarece «secerişul» eshatologic se lăsa aşteptat, unii dintre credincioşii creştini, confruntaţi cu diferite dificultăţi interioare bisericeşti sau sub presiunea persecuţiilor din afară, erau tentaţi să se îndepărteze de «dragostea dintîi» (Apoc. 2, 4), dînd semne de oboseală în săvîrşirea binelui religios-moral. Apostolul îi îndeamnă la perseverenţă. «Secerişul» va veni cu siguranţă. «Vom secera» (θερίσομεν; cf. v. 7—8) la timpul potrivit, adică la vremea hotărîtă de Dumnezeu (καιρῷ ἰδίῳ corespunde lui ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ din Matei 13, 30; cf. καιροῖς ἰδίοις, I Tim. 6, 15; Tit. 1, 3) [1163]. Vremea «secerişului» n-o ştie nimeni, «nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Matei 24, 36). Pînă atunci trebuie să priveghem (Matei 24, 42; 25, 13 etc.), perseverînd neobosiţi în săvîrşirea binelui (cf. Evr. 12, 3; 5).

Verbul ἐκλύω apare în Noul Testament numai la forma pasivă, cu sensul de «a slăbi», «a fi obosit» (Matei 15, 32; Marcu 8, 3), «a slăbi efortul», «a se lenevi» (Evr. 12, 3. 5; cf. II Regi 16, 2; 17, 29; Pl. Ier. 2, 19; I Mac. 3, 17; *Învăţătura celor Doisprezece Apostoli*, XVI, 1) [1164]. Expresia μὴ ἐκλυόμενοι are sens condiţional: dacă nu ne vom lenevi, dacă nu vom slăbi efortul pentru bine, pînă la sfîrşitul vieţii pămînteşti (cf. Matei 10, 22; 24, 13), vom «secera» viaţă veşnică (v. 8) [1165].

(6, 10) Expresia ἄρα οὖν introduce concluzia finală a părţii parenetice a Epistolei. Credincioşii creştini, conştienţi de faptul că timpul «semănatului» în vederea secerişului eshatologic este limitat, trebuie să se străduiască din răsputeri a face binele către toţi oamenii şi mai ales către fraţii lor de credinţă.

1162. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 213, zice că probabil τό e folosit aici pentru a introduce un proverb popular, ca în I Cor. 4, 6.

1163. H. K. Moulton, *Tired of Doing Good? (Gal. 6, 9 + II Tes. 3, 13)*, în «The Bible Translator», XXVI (1975), p. 445.

1164. După Harry Smith, *Galatians VI, 9*, în «The Expository Times», XIII (1901—1902), p. 139, verbul ἐγκακεῖν (= *a obosi, a se lăsa*) se referă mai ales la atitudinea interioară, pe cînd al doilea verb, ἐκλύομαι, are în vedere acţiunile. Primul îl determină pe al doilea: laşitatea voinţei determină slăbirea acţiunii.

1165. Sf. Ioan Gură de Aur (*op. cit.*, P.G., LXI, 677) interpretează această expresie în sensul că secerişul se va face fără oboseală: «căci la timpul său *vom secera neobosiţi*». Toţi comentatorii moderni dau însă acestei expresii un sens condiţional.

Particula ὡς, folosită în locul lui ἕως, înseamnă «pînă ce», «pînă cînd», «atîta vreme cît» (cf. In. 12, 35)[1166]. Substantivul καιρός nu se mai referă la «vremea potrivită» a «secerişului», ca în versetul precedent, ci la timpul limitat al vieţii pămînteşti (cf. Rom. 13, 11—12 a). Verbul ἐργάζεσθαι este folosit de mai multe ori în Noul Testament în legătură cu săvîrşirea faptelor bune (Rom. 2, 10; 4, 4. 5; I Cor. 4, 12; 9, 6; I Tes. 2, 9; 4, 11 etc.). «Binele» (τὸ ἀγαθόν, ; cf. τὸ καλόν, v. 9)[1167] pe care este chemat să-l săvîrşească credinciosul creştin este virtutea sau «rodul Duhului» (5, 22—23) şi în primul rînd slujirea aproapelui în iubire (5, 13). Trebuie să facem binele pînă cînd avem vreme. Sf. Ioan Gură de Aur[1168], aducînd mărturia fecioarelor celor neînţelepte şi a bogatului nemilostiv, zice că după moarte am vrea de mii de ori mai mult decît acum să facem binele, însă va fi prea tîrziu.

Adjectivul οἰκεῖος apare de trei ori în Noul Testament (Gal. 6, 10; Efes. 2, 19; I Tim. 5, 8) cu sensul substantival de «casnic» sau ««membru al familiei» (de la οἶκος care înseamnă «casă», dar şi «familie», «rudenie», cf. Lev. 18, 6 ş.a.)[1169]. Credincioşii creştini formează împreună o mare «casă» sau familie duhovnicească (I Tim. 3, 15; I Petru 2, 5; 4, 17; Evr. 3, 6), ei fiind «casnici (οἰκεῖοι) ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19). După I Tim. 5, 8, οἰκεῖος pare să aibă un sens mai restrîns decît ἴδιος: «Dacă însă cineva nu poartă grijă de ai săi (τῶν ἰδίων) şi mai ales de cei ai casei sale (οἰκείων), s-a lepădat de credinţă...». În Gal. 6, 10, termenul οἰκεῖος, limitat de genitivul articulat τῆς πίστεως[1170], înseamnă «frate de credinţă».

Prin cuvintele: «dar mai ales către cei de o credinţă cu noi (sau: către fraţii noştri de credinţă)», Sf. Pavel nu restrînge iubirea aproapelui (cf. 5, 14) la iubirea frăţească, ci indică sfera comunităţii bisericeşti ca teren prioritar pentru manifestarea iubirii creştine. Nimeni nu va ajunge să săvîrşească binele «către toţi», dacă nu-l va face mai întîi către «casnicii» săi.

E.

EPILOG AUTOGRAF

(6, 11—18)

Pînă aici Apostolul a dictat Epistola. Acum el însuşi ia tocul din mîna secretarului său şi aşterne pe hîrtie, cu un scris larg, încheierea. În acest epilog autograf (6, 11—18), Sf. Pavel îşi precizează încă o dată, rezumativ, atitudinea faţă de situaţia din Bisericile Galatiei, evidenţiind

1166. Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, IX, 1: ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν (ed. Funk, vol. I, p. 108).

1167. Pentru expresia ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι, cf. Rom. 2, 10; Efes. 4, 28.

1168. *Op. cit.*, P.G., LXI, 677.

1169. Cf. *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, Ruben, 3, 5: γένος καὶ οἰκεῖοι (cit. după Schlier, *op. cit.*, p. 278, n. 3). Vezi O. Michel, art. οἶκος, οἰκία, în TWNT, V, p. 128—131.

1170. Acest genitiv indică felul sau tipul înrudirii descrise de οἰκεῖος; cf. Isaia, 58, 7: οἱ οἰκεῖοι τοῦ σπέρματός σου. Vezi exemple din literatura clasică la O. Michel art. οἰκεῖος, în TWNT, V, p. 136.

opoziția dintre predicatorii iudaizanți (v. 12—13) și el însuși (v. 14 și 17)[1171].

Epistola se încheie cu o binecuvîntare pentru «cei ce vor umbla după dreptarul acesta» (v. 16), urmată de o a doua binecuvîntare, adresată tuturor «fraților» (v. 18). Salutările personale lipsesc. Exegetul are de ce regreta lipsa, din acest final epistolar, a oricărui nume de fruntaș bisericesc galatean (cf. Rom. 16, 3 și urm.; I Cor. 16, 15 și urm.; Col. 4, 10 și urm. etc.), care ar fi putut constitui un indiciu prețios asupra «naționalității» primilor destinatari ai Epistolei.

(11) Vedeți cu ce litere mari vă scriu cu mîna mea! (12) Cei ce voiesc să se înfățișeze bine în trup, aceia vă silesc să vă tăiați împrejur, numai ca să nu fie prigoniți pentru crucea lui Hristos. (13) Căci cei ce se taie împrejur nu păzesc Legea nici ei înșiși, ci voiesc să vă tăiați voi împrejur ca să se laude în trupul vostru. (14) Mie însă să nu-mi fie a mă lăuda (în altceva) decît în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume. (15) Căci nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă. (16) Și cîți vor umbla după dreptarul acesta — pace și milă peste ei și peste Israelul lui Dumnezeu. (17) De acum înainte nimeni să nu-mi facă supărare, căci eu port semnele lui Iisus în trupul meu. (18) Harul Domnului nostru Iisus Hristos cu duhul vostru, fraților. Amin.

(6, 11) De multe ori în antichitate, după ce dicta cuprinsul scrisorii unui scrib (secretar), expeditorul adăuga cîteva rînduri cu propria-i mînă (autografe). De exemplu, printre scrisorile lui Cicero și ale lui Fronto, deși amîndoi preferau să scrie ei înșiși scrisorile, găsim totuși multe scrisori dictate[1172]. La sfîrșitul acestor scrisori, apare însă de fiecare dată un autograf al expeditorului. Așa, de pildă, ultimele rînduri ale unei scrisori a lui Cicero către Atticus (XXX, 28) urmează după precizarea: «hoc manu mea» (=aceasta am scris cu mîna mea); referindu-se la o scrisoare pe care a primit-o de la Pompei, Cicero citează o afirmație care a fost scrisă «la sfîrșit, de propria mînă» a expeditorului (in extremo ipsius manu)[1173]. Uneori aceste autografe finale aveau o lungime considerabilă. Astfel, în două din scrisorile lui Cicero, cam a șasea parte din cuprins e autograf (*Ad Atticum*, XIII, 28, 4; *Ad Quintum fratrem*, III, 1, 19); în alta, patru cincimi sînt scrise de mîna lui Cicero (*Ad Atticum*, XI, 24, 2)[1174].

1171. În această pericopă Apostolul reia noțiunile de bază ale cuprinsului Epistolei: Crucea lui Hristos, Lege, trup, tăiere împrejur și netăiere împrejur etc. Vezi B. Π. Στογιάννου, Ἡ ὑπὸ Παύλου ἰδιόχειρος ἀνακεφαλαίωσις τῆς πρὸς Γαλάτας, în «Δέλτιο Βιβλικῶν Μελέτων», I (1971), p. 59 și urm.

1172. Cicero, *Ad Atticum* IV, 16; V, 14; VII, 2, 3; VIII, 13; XVI, 15 etc.; cf. Harry Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Studies and Documents, 42), Grand Rapids, 1977, p. 62 urm. Fronto, *Ad Marcum*, IV, 9 (cf. *ibidem*, p. 62), zice că din cauza unei dureri la umăr nu poate scrie scrisoarea el însuși, «ci, împotriva obiceiului meu, am folosit o altă mînă» (sed uterer contra morem nostrum aliena manu).

1173. *Ad Atticum*, VIII, 1 (cf. H. Gamble, *op. cit.*, p. 63). Vezi și alte exemple la Gordon J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century*, în CBQ, XXVIII (1966), p. 467—469; Idem, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, în JBL, LXXXVII (1968), p. 28—33.

1174. Cf. G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century*, p. 467.

Cei vechi foloseau un secretar pentru punerea pe hîrtie a scrisorilor fie pentru că boala îi împiedica să scrie ei înșiși [1175], fie mai ales pentru a cîștiga timp. Autograful avea în primul rînd rolul de a autentifica scrisoarea; uneori însă, încheierea autografă exprima afecțiunea expeditorului față de corespondentul său, sau avea rolul de a sublinia, prin repetare, unele idei din cuprinsul scrisorii [1176].

Este sigur că Sf. Pavel s-a folosit de serviciile unui secretar cel puțin pentru o parte dintre Epistolele sale (cf. Rom. 16, 22: «Vă îmbrățișez în Domnul eu, Terțius, care am scris Epistola»). După ce dicta cuprinsul Epistolei, cuvînt cu cuvînt (in verbatim) [1177], Apostolul adăuga un autograf mai mult sau mai puțin dezvoltat, precizînd uneori că partea respectivă din Epistolă este scrisă de mîna sa: «Salutarea cu mîna mea, a lui Pavel» (I Cor. 16, 21; Col. 4, 18; II Tes. 3, 17); «vă scriu cu mîna mea» (Gal. 6, 11); «îți scriu cu mîna mea» (Filim. 19) [1178].

Scopul autografelor pauline este același ca și în cazul scrisorilor antice în general. În primul rînd, ele aveau rolul de a autentifica Epistola. În II Tes. 3, 17, Apostolul scrie: «Salutarea mea, cu mîna mea, a lui Pavel; *acesta este semnul meu în orice scrisoare. Așa scriu*». Se pare că adversarii Sf. Pavel foloseau, pentru a-și atinge scopurile, și practica redactării de epistole false pe care le semnau cu numele Apostolului [1179]. În al doilea rînd, salutările autografe exprimau mai bine dragostea Apostolului pentru cititorii săi, intimitatea raporturilor sale cu ei. Epilogul autograf al Epistolei către Galateni (6, 11—18) are drept scop accentuarea unor idei importante din cuprinsul Epistolei.

Deoarece verbul este la aorist (ἔγραψα), unii comentatori au crezut că întreaga Epistolă către Galateni a fost scrisă de mîna Sf. Pavel [1180].

1175. Cicero, *Ad Atticum*, VIII, 13, 1: «Scrierea de către secretar să-ți fie o indicație a inflamației ochilor mei» (cit. după G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing...*, p. 469).

1176. G. J. Bahr, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, p. 33, constată că aceste autografe «sînt de obicei de natură foarte personală».

1177. În cele două studii citate mai sus, G. J. Bahr, întemeindu-se pe faptul că uneori, în antichitate, autorul unei scrisori sau al unui document oarecare îi indica secretarului numai ideile, lăsîndu-i libertatea formulării, afirmă că și Sf. Pavel va fi lăsat destulă libertate secretarilor săi la scrierea Epistolelor care-i poartă numele și că de aici ar proveni diferența între cuvîntul scris și cel vorbit al Apostolului (cf. II Cor. 10, 10). A. Eschlimann, *La rédaction des épîtres pauliniennes*, în RB, LIII (1946), p. 185—196, se pronunță, de asemenea, pentru un rol mai mare al secretarului la scrierea Epistolelor pauline. Această ipoteză este însă infirmată de «vigoarea, individualitatea și consistența stilului» Epistolelor Sf. Pavel (H. Gamble, *op. cit.*, p. 76, n. 94). Ideea că secretarul a avut o libertate mai mare în ce privește formularea ideilor poate fi acceptată numai pentru Epistola către Evrei; vezi Diac. Dr. Haralambie Rovența, *Cine a scris Epistola către Ebrei (Considerațiuni din studiul vocabularului)*, București, 1933.

1178. Otto Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe; ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, Stuttgart, 1933, p. 187—191, susține, pe baza mențiunii explicite a scrierii autografe, că Gal., I Cor., II Tes. și Filim. în întregime precum și cea mai mare parte din Col. au fost scrise de mîna Apostolului.

1179. Iosif Flaviu (*Războiul iudaic*, I, XXVI, 3 și I, XXXI, 1) și Suetoniu (*Augustus*, LI, 1) ne spun și ei că uneori erau puse în circulație scrisori false cu scopul de a-i face rău presupusului expeditor; cf. G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing...*, p. 476.

1180. Așa Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 678: «Deci el însuși a scris întreaga Epistolă, semn inechivoc al desăvîrșitei sale sincerități». Dintre exegeții moderni, susțin această ipoteză Th. Zahn, G. Duncan, H. Lietzmann, J. Bligh ș.a.

Majoritatea exegeţilor moderni [1181], urmînd lui Teodor de Mopsuestia [1182] şi Fer. Ieronim [1183], susţin însă că ἔγραψα este un aorist epistolar care trebuie tradus cu prezentul [1184]: Epistola fusese scrisă deja în momentul în care cel ce o primeşte intră în contact cu corespondentul său. Ἴδετε (v. 11), ca şi conţinutul v. 11—18, arată clar că numai această pericopă a fost scrisă de mîna Sf. Pavel.

După unii comentatori (Luther, Calvin ş.a.), γράμματα înseamnă aici «scrisoare» sau «epistolă» (cf. Fapte 28, 21; I Mac. 5, 2); Sf. Pavel ar zice: «Vedeţi ce mare scrisoare v-am scris...». Pentru «epistolă», Apostolul foloseşte însă întotdeauna termenul ἐπιστολή (I Cor. 5, 9; 16, 3; II Cor. 3, 1 şi urm.; 10, 9—10; II Tes. 2, 2. 5; 3, 14. 17). De aceea, toţi exegeţii sînt astăzi de acord că γράμμασιν din Gal. 6, 11 trebuie tradus cu «litere» (cf. Rom. 2, 27. 29; 7, 6; II Cor. 3, 6—7) şi că expresia πηλίκοις γράμμασιν se referă la scrisul mare al Apostolului [1185], deosebit de scrisul secretarului care a aşternut pe hîrtie restul Epistolei.

E greşit a vedea în cuvintele «cu litere mari» o indicaţie a stîngăciei scrisului paulin [1186]. Fiind un cărturar cum puţini se găseau pe vremea sa, Apostolul va fi avut un scris format, de intelectual, care trăda puternica şi bogata sa personalitate. El a scris cu litere mari încheierea Epistolei pentru a atrage atenţia destinatarilor ei asupra importanţei ideilor exprimate [1187]. Cei vechi aveau obiceiul de a sublinia locurile mai importante dintr-un text prin grafierea lor cu caractere mai mari. Astfel, într-un papirus antic cuvintele judecătorului sînt scrise cu litere mai mari decît cele ale părţilor [1188]. Părerea lui A. Deissman [1189], după care referinţa la literele mari constituie «o piesă de ironie amabilă... calculată cu scopul de a face impresie asupra copiilor», este dezminţită de tonul întregii Epistole. Neîntemeiată este şi părerea celor care văd în Gal. 6, 11 o indicaţie a faptului că Apostolul ar fi suferit de o boală de ochi [1190]. Precizarea din acest verset dovedeşte «doar atît că autorul Epistolei a scris cu mîna sa numai finalul acestei bolovănoase scripturi... Avem să vedem în această notă un semn al autenticităţii Epistolei — şi atîta tot» [1191].

1181. Sieffert, Lietzmann, Burton, Lagrange, Olariu, Oepke, Schlier, Munteanu, Bonnard, Viard ş.a., în comentariile lor ad loc.

1182. *Op. cit.*, ed. cit., p. 107.

1183. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 463.

1184. Cf. Fapte 23, 30; II Cor. 9, 3; Col. 4, 8; *Martiriul Sf. Policarp*, I, 1: «Vă scriem (ἐγράψαμεν ὑμῖν), fraţilor...» (ed. Funk, I, p. 121).

1185. Vezi exemple din literatura antică la G. Schrenk, art. γράμμα, în TWNT, I, p. 762.

1186. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 678, crede că πηλίκοις se referă la stîngăcia scrierii. A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1911, p. 50 şi urm., zice că Sf. Pavel, aparţinător «clasei neliterare de meşteşugari», va fi avut un scris mai puţin estetic. După N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh, 1965, p. 94, Sf. Pavel ar fi avut mîinile grav mutilate, deoarece ar fi fost crucificat de către iudei în Perga Pamfiliei şi de aceea scrisul său nu putea fi prea frumos.

1187. Aşa Teodor de Mopsuestia, Schlier, Oepke, Bonnard ş.a., în com. ad. loc.

1188. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 111. Vezi şi alte exemple la G. J. Bahr, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, p. 34, n. 37.

1189. *Bible Studies*, Edinburgh, 1901, p. 348—349.

1190. Vezi comentariul nostru ad 4, 15.

1191. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 70.

(6, 12) Acest verset este foarte important pentru că el trădează efortul, caracteristic Apostolului, de a reveni dintr-o dată la tema fundamentală a Epistolei.

Apostolul demască motivele egoiste ale pseudodidascalilor iudaizanți, a căror stăruință de a impune circumciziunea în Bisericile galatene nu se întemeiază în primul rînd pe convingerea că aceasta este absolut necesară pentru mîntuire. Adversarii Sf. Pavel caută să placă sau «să se înfățișeze bine»[1192] în trup; pe de altă parte, prin stăruința lor pentru «iudaizarea» Bisericilor Galatiei, ei urmăreau să evite prigoana «pentru crucea lui Hristos». Egoismul iudaizanților se manifestă prin iubirea de mărire deșartă (cf. 5, 26) și prin fuga de persecuție.

Modul de exprimare al Sfîntului Pavel arată că cei care îi tulbură pe credincioșii galateni reprezintă o minoritate față de ansamblul Bisericii: «Cei ce voiesc să se înfățișeze bine în trup, *aceia* vă silesc să vă tăiați împrejur».

Dativul τῷ σταυρῷ are sens cauzal, fiind folosit aici metonimic pentru răstignirea lui Hristos sau chiar pentru întreaga învățătură despre mîntuirea prin Hristos Cel răstignit, opusă doctrinei iudaizante despre îndreptarea prin faptele Legii[1193]. Prezentul διώκωνται indică o acțiune în curs de desfășurare.

Din Gal. 6, 12 rezultă că cei care îi silesc pe galateni să se taie împrejur sînt dinlăuntrul Bisericii, adică sînt creștini (desigur, iudeo-creștini) și că prigoana pe care ei vor s-o evite este exercitată din afara Bisericii[1194]. Faptul că predicarea circumciziunii constituia un mijloc de evitare a persecuției (cf. 5, 11) denotă că prigoana antipaulină (care-i afecta, desigur, pe toți cei ce îmbrățișau învățătura Apostolului neamurilor)[1195] era exercitată de iudeii neconvertiți[1196]. Sf. Pavel însuși fusese, înainte de convertire, instrumentul unei astfel de persecuții dezlănțuite de iudeii neconvertiți împotriva Bisericii lui Hristos (cf. 1, 13). Probabil că politica oficială a autorităților iudaice «era de a tolera creștinismul atîta vreme cît acesta opera în sfera iudaismului — cu alte cuvinte, atîta vreme cît el cerea convertiților săi păgîni să se includă, prin circumciziune, în poporul lui Israel —, dar de a persecuta pe cei care, ca și Pavel, vedeau în crucea lui Hristos inaugurarea, de către Dumnezeu, a unui nou legămînt...»[1197].

1192. Verbul εὐπροσωπεῖν, un «hapax» în Sf. Scriptură, înseamnă «a fi plăcut la vedere», «a avea înfățișare frumoasă»; substantivul εὐπρόσωπος (= *frumos la chip, plăcut la înfățișare)* apare o singură dată în Septuaginta, în Fac. 12, 11.

1193. E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 350.

1194. H. A. A. Kennedy, *Galatians VI, 12, 13*, în The Expository Times», XXII (1910—1911), p. 419—420; Mussner, *op. cit.*, p. 412.

1195. După E. Hirsch, *Zwei Fragen zu Galater 6*, în ZNW, XXIX (1930), p. 195, erau expuși persecuției mai ales «eleniștii», care ignorau prescripțiile mozaice (cf. Fapte 6, 1); la fel W. Schmithals, *Die Häretiker in Galatien*, în ZNW, XLVII (1956), p. 27.

1196. R. Jewett, *art. cit.*, p. 204 și urm., susține că persecutorii Sf. Pavel și ai convertiților săi erau în primul rînd zeloții din Palestina, care, în epoca imediat premergătoare marii revolte antiromane, urmăreau cu înverșunare pe iudeii ce se abăteau de la tradițiile părintești.

1197. G. Duncan, *op. cit.*, p. 190.

(6, 13). «Cei ce se taie împrejur» (οἱ περιτεμνόμενοι) nu sînt victimele predicatorilor iudaizanţi, care *acum* se taie împrejur[1198]; e vorba aici de înşişi predicatorii iudaizanţi, căci numai acestora le pot fi atribuite acţiunile exprimate de verbele «vă silesc» (v. 12) şi «voiesc» (θέλουσιν, v. 13). Verbul περιτεμνόμενοι ar putea chiar să fie considerat ca un «participiu netemporal»[1199] la forma medie, cu sensul de «cei ce se circumcid (de obicei)», «cei ce umblă după circumciziune», fără nici o legătură cu timpul circumciderii lor. Luat în acest sens, participiul prezent οἱ περιτεμνόμενοι poate fi considerat drept un supranume al iudeilor, tot aşa cum, de pildă, Sf. Ioan Botezătorul este numit, chiar şi după moartea sa, ὁ βαπτίζων[1200]. În multe manuscrise prezentul este înlocuit cu perfectul[1201], ceea ce arată că Biserica veche a înţeles prin «cei ce se taie împrejur» pe cei care erau deja circumcişi, adică pe iudeo-creştini.

Sf. Pavel restrînge sensul lui οἱ περιτεμνόμενοι la gruparea adversarilor săi iudaizanţi, care predicau obligativitatea circumciziunii, fără însă a se sili să împlinească celelalte porunci ale Legii lui Moise. Apostolul a atras atenţia mai înainte, «oricărui om care se taie împrejur, că este dator să împlinească toată Legea» (5, 3; cf. Rom. 2, 25). Pe de altă parte, el arată că împlinirea integrală a Legii nu era un lucru uşor, căci «trupul» omului zădărnicea îndemnurile cele bune ale Legii (Rom. 7, 14. 23; 8, 3; cf. Fapte 15, 10). Iudaizanţii, predicatori ai faptelor Legii, erau cu atît mai vrednici de osîndă cu cît nici nu se sinchiseau de împlinirea poruncilor Legii. Pentru aceşti făţarnici, predicarea circumciziunii erau un mijloc de a-şi satisface pofta de mărire deşartă. Ei voiau ca credincioşii galateni să se taie împrejur pentru ca să se laude (καυχάομαι = *a se mări, a se lăuda*, cf. Rom. 2, 17. 23; I Cor. 1, 29; 3, 21; 4, 7; II Cor. 5, 12; 12, 1. 5. 6)[1202] în «trupul» acestora (cf. v. 12: «Voiesc să se înfăţişeze bine în trup»).

Faţă de cine voiau să se laude iudaizanţii cu tăierea împrejur a credincioşilor galateni? La această întrebare răspunde în mod adecvat Sf. Ioan Gură de Aur, zicînd: «Deoarece iudeii le reproşează falşilor apos-

1198. Aşa Burton, *op. cit.*, p. 352—353. După Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Society for New Testament Studies: Monograph Series, 10), Cambridge, 1969, p. 84—97, acest participiu prezent se referă la păgîno-creştinii care au primit sau sînt pe cale de a primi circumciziunea. «În Galatia — zice el — există păgîno-creştini circumcişi, care-i încurajează pe ceilalţi păgîno-creştini să se taie şi ei împrejur, pentru a evita astfel persecuţia din partea iudeilor (neconvertiţi, n.n.)» (p. 90). După acest autor, adversarii Sf. Pavel în Galatia nu sînt veniţi de aiurea, ci sînt păgîno-creştini galateni: «Se pare că e mai bine să plecăm de la teoria că controversa galateană este o problemă internă» — scrie el (p. 90).

1199. Zahn, *op. cit.*, ad. loc.: «zeitloses Partizip»; P. Richardson, *op. cit.*, p. 86: «timeless present» (vezi p. 84—86).

1200. În apocrifa *Acta Petri et Pauli*, § 63 (ed. Tischendorf, p. 28), Simon zice despre cei doi Apostoli: οὗτοι οἱ περιτεμνόμενοι πανοῦργοί εἰσιν; cf. Evr. 7, 9; Fil. 3, 6.

1201. Participiul perfect περιτετμημένοι apare în p[46], B, Ψ, în multe minuscule, în goth., copt.[boh]., etiop., la Ambroziaster, Victorin, Pelagiu, Fer. Ieronim şi Fer. Augustin. P. Richardson, *op. cit.*, p. 84, scrie că «nici argumentele interne, nici suportul textual nu sînt de ajuns pentru a stabili mai presus de orice îndoială care este varianta corectă în 6, 13». Deoarece însă participiul prezent reprezintă aici *lectio difficilior*, credem că această formă are mai multe şanse de a fi autentică; vezi E. Van Ness Goetchius, *The Language of the New Testament*, New York, 1965, p. 104.

1202. Vezi R. Bultmann, art. καυχάομαι, în TWNT, III, p. 648 şi urm.

toți că au părăsit datinile părintești, aceștia, pentru a se pune la adăpost, vor să-i flateze pe acuzatori, dîndu-le o satisfacție în trupul vostru... Credincioșii sînt sacrificați pentru a face plăcere necredincioșilor» [1203]. Iudaizanții voiau deci să se laude în fața iudeilor neconvertiți cu noi prozeliți ai Legii lui Moise [1204].

Cele două pronume la persoana a doua plural : ὑμᾶς și ὑμετέρᾳ sînt opuse lui αὐτοί: *ei înșiși* sînt indiferenți față de Lege, dar v-o impun *vouă*, ca să se laude în trupul *vostru*.

Spre deosebire de iudaizanți, care se laudă «în trup», Sf. Pavel nu caută alt temei de laudă decît crucea lui Hristos (v. 14). În Filip. 3, 3, el zice : «Ne lăudăm (καυχώμενοι) întru Hristos Iisus și nu ne bizuim pe trup». Apostolul discerne gravitatea rătăcirii iudaizante «în lumina teologiei crucii și a logicii ei radicale» [1205], refuzînd orice compromis între Evanghelie și doctrina legalistă-mozaică.

(6, 14) Eroarea de căpetenie a iudaizanților este că ei sînt «trupești» și aplică măsuri trupești realităților duhovnicești. Ei caută lauda acolo unde ar trebui să domnească smerenia. Spre deosebire de adversarii săi (δέ are sens adversativ ; ἐμοί este opus lui οἱ περιτεμνόμενοι), Sf. Apostol nu vrea să se laude [1206] cu nimic din ceea ce este «în trup» (Filip. 3, 3 și urm.), ci numai (εἰ μή are sens exclusiv) «în crucea Domnului nostru Iisus Hristos» [1207].

Ca și în v. 12, «crucea» înseamnă aici opera de răscumpărare realizată prin jertfa Mîntuitorului [1208]. Crucea lui Hristos stă în centrul teologiei pauline (cf. Rom. 1, 16 ; I Cor. 23—24 ș.a.). Prin această cruce (δι'οὗ nu se referă la κύριος, ci la σταυρός ca mijloc sau instrument al răstignirii) — zice Apostolul — «lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume» (v. 14 b).

Substantivul κόσμος, fără articol, are sens calitativ : *această* lume sau *o* lume [1209]. «Lumea» înseamnă aici «ansamblul posibilităților morale și spirituale ale omului natural sau trupesc» [1210]. Κόσμος nu înseamnă

1203. *Op. cit.*, P.G., LXI, 678.

1204. În același sens se exprimă H. Schlier, *op. cit.*, p. 281 ; P. Richardson, *op. cit.*, p. 87 și urm. ș.a.

1205. F. Mussner, *op. cit.*, p. 414. După Lagrange (*op. cit.*, p. 164), contrastul evidențiat de Apostol în v. 12—14 «dovedește mai ales că obiectul laudei lor (a iudaizanților) este rău ales, iar nu că intenția lor ar fi pură ipocrizie» ; ei își fac iluzii că lucrează pentru un scop bun, crezînd că observarea Legii mozaice sau cel puțin a unora dintre prescripțiile ei constituie un *sine qua non* al mîntuirii.

1206. Μὴ γενοίτο «exprimă nu numai o dorință, ci și o rugăciune, precum și o hotărîre interioară pasionată : *nu se pune problema*, pentru mine, de a mă încrede în altceva decît în crucea lui Iisus Hristos» (P. Bonnard, *op. cit.*, p. 130). Pentru sensul acestei expresii, cf. Fac. 44, 7. 17 ; Ios. 22, 29 ; 24, 16 ; III Regi 21, 3 ; I Mac. 9, 10 ; 13, 5 ; Luca 20, 16.

1207. Titlul «Domnul nostru Iisus Hristos» apare frecvent în Noul Testament și mai ales în Epistolele pauline (Rom. 5, 1. 11 ; 15, 6. 30 ; I Cor. 1, 2. 7. 8. 10 ; 15, 57 ; II Cor. 1, 3 ; 8, 9 ; Gal. 6, 14. 18 ; Efes. 1, 3. 17 ; 5, 20 ; 6, 24 ; Col. 1, 3 ; I Tes. 1, 3 ; 5, 9. 23. 28 ; II Tes. 2, 1. 14. 16 ; 3, 18 ; I Tim. 6, 3. 14 ; Fapte 15, 26 ; 20, 21 ; Iacob 2, 1 ; I Petru 1, 3 ; II Petru 1, 8. 14. 16 ; Iuda 4. 17. 21).

1208. H. Schlier, *op. cit.*, p. 281 : «Σταυρός» este aici o ideogramă pentru răscumpărare».

1209. Burton, *op. cit.*, p. 354 traduce astfel v. 14 b : «prin care o lume a fost răstignită pentru mine și eu pentru *o* lume». 1210. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 130.

în acest verset lumea ca creaţie a lui Dumnezeu, nici lumea fiinţelor umane, ci realitatea caracterizată prin ἐν σαρκί (6, 12). «Lumea» astfel înţeleasă «posedă o structură care determină viaţa fiecărui individ şi deci viaţa omului ca întreg, iar omul poate scăpa de această determinare numai printr-un eveniment care zdrobeşte atotcuprinzătoarea lume a păcatului şi deschide posibilitatea unei noi existenţe, într-o nouă lume»[1211]. Acest eveniment este crucea lui Hristos; dovedită neputincioasă şi moartă prin crucea lui Hristos, lumea nu mai reprezintă o seducţie, ea nu mai este nimic.

Prin cuvintele: «lumea este răstignită *pentru mine*», Apostolul nu se referă la o atitudine individuală sau la experienţa sa personală; folosirea persoanei întîi singular are rolul de a evidenţia contradicţia între situaţia Apostolului şi cea a adversarilor săi. «Răstignirea» lumii este o realitate mistică obiectivă. Faptul că nu toţi împărtăşesc în prezent această răstignire a lumii nu înseamnă altceva decît că lumea cea veche continuă încă să existe[1212].

La răstignirea obiectivă a lumii prin crucea lui Hristos, Apostolul a răspuns, pe plan subiectiv, cu răstignirea sa pentru (sau: faţă de) lume. Astfel încît el poate să spună că s-a «răstignit împreună cu Hristos» (Gal. 2, 20); şi nu numai el, ci toţi «cei ce sînt ai lui Hristos Iisus şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele» (5, 24).

Crucea lui Hristos este, aşadar, temeiul unei noi lumi şi al unei noi existenţe. Lauda în crucea lui Hristos nu înseamnă «o exaltare individuală a existenţei, ci ea este întru totul conformă realităţii»[1213]. Iar această realitate este «făptura cea nouă» (v. 15).

(6, 15) Prima parte a v. 15 repetă ideea din 5, 6 (cf. I Cor. 7, 19): «Căci nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur»[1214]. Doctrinei iudaizante a tăierii împrejur Apostolul nu-i opune o ideologie inversă, a netăierii împrejur. Atît tăierea împrejur cît şi netăierea împrejur sînt indiferente pentru mîntuire (vezi comentariul nostru ad 5, 6); ele nu pot constitui temei de laudă pentru nimeni şi în faţa nimănui (cf. 6, 13). Amîndouă aparţin lumii vechi, de dinainte de venirea lui Hristos, iar «cele vechi au trecut» (II Cor. 5, 17).

«Lumii», care a fost răstignită prin crucea lui Hristos (v. 14), Sf. Pavel îi opune «făptura cea nouă». Substantivul κτίσις nu înseamnă aici actul creaţiei sau «facerea» (ca în Rom. 1, 20), ci defineşte rezultatul actului creator, fiind echivalent ca sens cu κτίσμα (= *creatură, făptură*; cf. Rom. 8, 19. 20. 21. 22. 39; II Cor. 5, 17; Evr. 4, 13; Apoc. 3, 14). Prin folosirea termenului κτίσις în acest context, Apostolul înfăţişează «cru-

1211. Robert C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNW, 32), Berlin, 1967, p. 64.

1212. *Ibidem*, p. 64—65.

1213. H. Schlier, *op. cit.*, p. 282.

1214. Sub influenţa textului paralel din 5, 6, o serie de mss (א, A, C, D, G, K, L, P ş.a.) au înlocuit οὔτε γάρ cu ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε, iar altele au ἰσχύει în loc de ἐστίν.

cea» lui Hristos (cf. v. 14), prin care s-a realizat în mod obiectiv «făptura cea nouă», drept o nouă creaţie [1215].

Expresia ἡ καινὴ κτίσις, prezentă în două texte pauline (aici şi în II Cor. 5, 17), «se acoperă întru totul ca sens cu ὁ καινός şi ὁ νέος ἄνθρωπος»[1216] (Efes. 2, 15; 4, 24; Col. 3, 10). Opus «omului vechi» (Rom. 6, 6; Efes. 4, 22; Col. 3, 9), «omul cel nou» sau «făptura cea nouă» este omul restabilit prin Hristos la condiţia religios-morală pe care o posedă înainte de căderea în păcat a protopărinţilor. Pe temeiul obiectiv al jertfei lui Hristos, omul devine «făptură nouă» prin «naşterea din nou» (Ioan 3, 3 şi urm.), adică prin Taina Sfîntului Botez. La Botez sfîrşeşte, virtual, «omul cel vechi» şi tot acolo începe «omul cel nou». «Faptic însă, omul cel vechi continuă încă să existe în fiecare creştin alături de cel nou»[1217]. De aceea îi îndeamnă Apostolul pe credincioşii creştini să se dezbrace de cel dintîi şi să-l îmbrace pe celălalt (Efes. 4, 21—24).

«Făptura cea nouă» are un îndoit aspect: istoric şi eshatologic. Ea aparţine deja acestei lumi, credinciosul este deja făptură nouă: «Dacă este cineva în Hristos — zice Sf. Pavel — este făptură nouă» (II Cor. 5, 17). Totuşi, «făptura cea nouă» se va realiza în mod deplin numai la sfîrşitul veacurilor, prin «înnoirea lumii» (Matei 19, 28). De aceea, se poate spune că «făptura cea nouă», sub aspectul ei istoric, «aparţine, în această lume, lumii care vine»[1218]. Sf. Ioan Gură de Aur înfăţişează magistral acest îndoit aspect al formulei pauline: «Căci el (Sf. Pavel) numeşte făptură nouă modul nostru de viaţă (πολιτείαν), fie prin ceea ce sîntem, fie prin ceea ce vom fi. Prin ceea ce sîntem, căci sufletul nostru învechit în păcat s-a înnoit dintr-o dată prin Botez, ca şi cum ar fi fost creat din nou..., iar prin ceea ce vom fi deoarece şi cerul şi pămîntul şi

1215. Charles Boyer, ΚΑΙΝΗ ΚΤΙΣΙΣ *(2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15)*, în «Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus, 1961» (Analecta Biblica, 17), Romae, 1963, p. 488. Ideea înnoirii lumii şi a omului în epoca mesianică apare şi în Vechiul Testament (Isaia 43, 19; 65, 17; 66, 22; Ier. 32, 22 ş.a.), precum şi în apocrifele iudaice (Cartea Jubileelor 1, 29; 4, 26; 5, 12; Apoc. siriacă a lui Baruh 32, 6; 44, 12; 57, 2; IV Ezdra 7, 25; Cartea lui Enoh 72, 1; Apocalipsa lui Avraam 17, 13); vezi G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, în «Trierer Theologische Zeitschrift», LXVIII (1959), p. 257—270; Dr. B. D. Chilton, *Galatians 6, 15: A Call to Freedom Before God*, în «The Expository Times», LXXXIX (1978), p. 312—313. Aceeaşi idee apare şi în scrierile de la Qumran. Astfel, în 1QS IV, 25 citim: «Căci Dumnezeu menţine aceste duhuri pe picior de egalitate pînă la timpul hotărît şi pînă la înnoire» (cf. 1QH III, 19—22; VII, 10; VIII, 16; XI, 10—14; XVIII, 10 şi urm. etc.); vezi E. Sjöberg, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, în «Studia Theologica», IX (1955), p. 131—136; Peter Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der* καινὴ κτίσις *bei Paulus*, în «Evangelische Theologie» (München), XXVII (1967), p. 13—14.

1216. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 110. Expresia rabinică בריה חדשה, echivalentul ebraic al lui καινὴ κτίσις, este aplicată celor izbăviţi din pericol *(Midraş la Cînt. Cîntărilor*, VIII, 5) sau din păcat *(Midraş la Psalmi*, XVIII, 6), precum şi celor înviaţi din morţi *(Tanhuma «Noah»*, 12); vezi H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. II, p. 421—422; vol. III, p. 519; E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, în «Studia Theologica», IV (1950), p. 44—85.

1217. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 118.

1218. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 131; vezi P. Stuhlmacher, *art. cit.*, p. 7—10 şi

27—35

toată făptura se vor schimba întru nestricăciune odată cu trupurile noastre»[1219].

(6, 16) Termenul κανών, derivat de la κάνη sau κάνα (= *trestie*) este un semitism (ebr. קנה — *qaneh*), care înseamnă *băţ* sau *trestie de măsurat*, dreptar. Substantivul κανών este folosit în înţelesul său literal de «dreptar» sau «măsură» şi de către Sf. Pavel (I Cor. 10, 13. 15. 16). În scrierile antichităţii, acest termen apare adeseori şi cu sensul figurat de «regulă normativă», «normă de conduită», «criteriu»[1220]. Astfel, în IV Mac. 7, 21 apare expresia «canonul filozofiei». Filon din Alexandria întrebuinţează de multe ori acest termen într-un înţeles apropiat de cel al lui νόμος (= *lege*) şi vorbeşte chiar de «canonul adevărului» (*Legum allegoriae*, III, 233)[1221]. În Gal. 6, 16, termenul κανών are acest sens metaforic. Legii mozaice, Apostolul îi opune «canonul» învăţăturii evanghelice, după care «nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă» (v. 15)[1222].

Celor care se vor conforma (στοιχήσουσιν, cf. 5, 25; Rom. 4, 12; Filip. 3, 16) acestui «canon», Sf. Pavel le adresează o binecuvîntare: «pace şi milă peste ei». În toate celelalte binecuvîntări apostolice din Noul Testament în care apar termenii «pace» şi «milă» ordinea lor este inversată (I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2; II Ioan, 3; Iuda 2). Pentru explicarea ordinii celor două elemente ale binecuvîntării din Gal. 6, 16, s-a propus ipoteza că Apostolul ar fi avut în minte Binecuvîntarea a XIX-a a rugăciunii iudaice *Şemoneh Esreh* care, în versiunea ei babiloneană, apare formulată astfel: «Revarsă *pace*... şi *milă*... peste noi şi peste tot Israelul, poporul Tău»[1223]. Paralelismul dintre această binecuvîntare iudaică şi Gal. 6, 16 ar putea explica şi sensul cuvintelor care încheie binecuvîntarea paulină: «şi peste Israelul lui Dumnezeu». În binecuvîntarea din *Şemoneh Esreh*, «noi» şi «tot Israelul» nu constituie două grupe diferite, căci prima («noi») se include în a doua («tot Israelul»). Dacă Apostolul a avut în minte această binecuvîntare iudaică[1224], înseamnă că şi în cadrul binecuvîntării din Gal. 6, 16 prima grupă («cîţi vor umbla după dreptarul acesta») se cuprinde în a doua («Israelul lui Dumnezeu»); de unde rezultă că, pentru Apostolul neamurilor, «Israelul lui Dumnezeu» este Biserica lui Hristos. Sf. Pavel cere «pace şi milă» pentru toţi aceia dintre credincioşii galateni care se vor conforma propovăduirii sale, dar şi καί

1219. *Op. cit.*, P.G., LXI, 679.

1220. Vezi exemple la W. Beyer, art. κανών, în TWNT, III, p. 600—602.

1221. Cf. *Ibidem*, p. 600; W. F. Arndt şi F. W. Gingrich, *op. cit.*, p .403.

1222. Cf. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, VII, 2: «îndreptarul (canonul) tradiţiei»; XLI, 1: «canonul rînduit slujirii lui» (*Scrierile Părinţilor Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 49, 67). În scrierile creştine ale primelor veacuri apar frecvent expresiile: «canonul adevărului», «canonul credinţei» (lat.: *regula fidei*), «canonul Bisericii» etc. Începînd cu sec. al IV-lea, numirea de «canon» este dată şi colecţiei cărţilor Sf. Scripturi. Astfel, de pildă, sinodul local din Laodiceea (360) hotărăşte ca în Biserică să se citească numai «cărţile canonice ale Noului şi Vechiului Testament» (can. 59). De asemenea, se vor numi «canoane» hotărîrile disciplinare ale sinoadelor ecumenice şi locale, precum şi unele îndrumări disciplinare ale Sf. Părinţi. Cf. W. Beyer, *art. cit.*, p. 604—606.

1223. Cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 283; P. Richardson, *op. cit.*, p. 79 şi urm.

1224. P. Richardson, *op. cit.*, p. 80, scrie că textul din Gal. 6, 16 «lasă impresia a fi o reflexiune interpretată a binecuvîntării» din *Şemoneh Esreh*.

are aici sens explicativ, ca în Fapte 5, 21 și Evr. 11, 17) [1225] pentru întreaga Biserică a lui Iisus Hristos.

Prin «Israelul lui Dumnezeu», Apostolul nu înțelege, așadar, numai pe iudeo-creștini [1226], nici «rămășița» credincioasă din neamul lui Israel care, îmbrățișînd creștinismul, se va mîntui [1227] și nici «întregul Israel» (Rom. 11, 26) la a cărui mîntuire se gîndește neîncetat (Rom. 9, 1 u.) [1228]. «Israelul lui Dumnezeu» este, în concepția paulină, Biserica creștină [1229]. Această interpretare, care se armonizează perfect cu tema fundamentală a Epistolei către Galateni, are suport temeinic în teologia paulină. Astfel, în I Cor. 10, 18, Apostolul vorbește despre iudeii neconvertiți numindu-i «Israelul după trup», lăsînd să se înțeleagă că Biserica este «Israelul după Duh». Deși expresia din urmă nu apare în Epistolele pauline, totuși acestea ne oferă destule temeiuri să afirmăm că Apostolul îi consideră pe credincioșii creștini, care sînt fii ai lui Avraam prin credință (Gal. 3, 7. 29; 4, 31), drept israeliți «după Duh» (cf. Gal. 4, 23. 29; Rom. 8, 4—5. 12—13 ș.a.). Membrii Bisericii lui Hristos sînt, după Sf. Pavel, adevărata tăiere împrejur (Rom. 2, 28—29; Filip. 3, 3; Col. 2, 11; cf. Rom. 9, 6). În Rom. 9, 25, el citează cuvintele proorocului Osea (2, 23): «Chema-voi poporul Meu pe cel ce nu este poporul Meu...». Relația dintre vechiul și noul Israel este definită de Sf. Pavel în metafora măslinului (Rom. 11, 17—24) [1230]; păgînii convertiți sînt mlădițe altoite pe trunchiul cel sănătos al poporului ales, în timp ce iudeo-creștinii asigură continuitatea între «Israelul după trup» și Biserică [1231].

(6, 17) Sf. Pavel a suportat destule neajunsuri din partea iudaizanților. Evident emoționat, el cere ca «de acum înainte» (τοῦ λοιποῦ) [1232] să fie lăsat în pace de adversarii săi (pentru sensul expresiei κόπος παρέχειν, cf. Matei 26, 10; Marcu 14, 6; Luca 11, 7; 18, 5). Cererea Apostolului este motivată în partea a doua a versetului: «căci port în trupul meu semnele lui Iisus (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ)».

Substantivul τὸ στίγμα este un «hapax» în Noul Testament; el înseamnă «stigmat», «semn imprimat pe corpul cuiva prin înfierare», «cicatrice», «tatuaj» [1233]. În antichitate erau «stigmatizați» uneori soldații

1225. Atribuind acestei conjuncții un sens consecutiv și punînd virgula înainte de καὶ ἔλεος, P. Richardson, *op. cit.*, p. 84, propune următoarea traducere: «Pace peste ciți vor umbla după dreptarul acesta și milă și (adică: de asemenea) peste Israelul lui Dumnezeu».

1226. Așa G. Schrenk, *Was bedeutet «Israel Gottes»?*, în «Judaica», V (1949), p. 81—94. Interpretarea lui Schrenk e combătută de N. A. Dahl, *Zur Auslegung von Gal. 6, 16*, în «Judaica», VI (1950), p. 161—170.

1227. Așa Burton, *op. cit.*, p. 358; Duncan, *op. cit.*, p. 192—193; Richardson *op. cit.*, p. 82—84 ș.a.

1228. În acest sens interpretează F. Mussner, *op. cit.*, p. 417.

1229. Această interpretare este susținută atît de comentatorii patristici, cît și de majoritatea exegeților moderni.

1230. Vezi M. M. Burke, *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI*, Washington, 1947, p. 82—85 și 108—111.

1231. D. J. O'Connor, *Is the Church the «New» Israel?*, în «Irish Theological Quarterly», XXXIII (1966), p. 161—164.

1232. Ca și în Efes. 6, 10, τοῦ λοιποῦ înseamnă aici «în viitor», «de acum înainte»; vezi C. F. D. Moule, *op. cit.*, p. 161—162.

1233. Verbul στίζειν înseamnă «a face un semn cu fierul roșu (a înfiera)»; cf. O. Betz, art. στίγμα, în TWNT, VII, p. 657 și urm.

și sclavii domestici, precum și sclavii atașați unor temple sau chiar unele persoane libere închinate slujirii unei zeități[1234]. După III Mac. 2, 24, Ptolomeu IV Filopator a poruncit ca iudeii din Ierusalim să fie înregistrați și «să-i însemne și cu foc cu semnul lui Dionisos, incrustîndu-le pe trup frunză de iederă»[1235]. În Apocalipsă (13, 16. 17; 14, 9 și urm.; 16, 2; 19, 20; 20, 4) se vorbește de semnul (τὸ χάραγμα) fiarei însemnat pe fruntea și pe mîna dreaptă a celor care au acceptat să i se închine acesteia. Din aceste exemple rezultă că «stigmatul» indica apartenența unui sclav la stăpînul său, a unui inițiat la zeul căruia i s-a devotat etc. Acesta este sensul lui στίγματα și în Gal. 6, 17. Prin «semnele» pe care le poartă în trupul său, Apostolul se legitimează ca rob sau slujitor devotat al lui Iisus (τοῦ Ἰησοῦ)[1236].

Expresia ἐν τῷ σώματί μου (= *în trupul meu*) exclude interpretarea lui Teodot, un discipol al ereticului Valentin, care vedea în «semnele lui Iisus» din Gal. 6, 17 pecetea spirituală pe care o primește credinciosul la Botez[1237]. Sensul afirmației Sf. Pavel reiese cu claritate dacă comparăm Gal. 6, 17 b cu textele paralele din II Cor. 4, 10; II Cor. 1, 5 și Col. 1, 24. Între cele patru texte pauline există nu numai un paralelism tematic, ci și o mare apropiere în ce privește vocabularul, după cum rezultă din următoarea schemă:

Gal. 6, 17: τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ
II Cor. 4, 10: τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ
II Cor. 1, 5: τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ
Col. 1, 24: τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ

Gal. 6, 17: ἐν τῷ σώματί μου	Gal. 6, 17: βαστάζω
II Cor. 4, 10: ἐν τῷ σώματι	II Cor. 4, 10: περιφέροντες
II Cor. 1, 5: εἰς ἡμᾶς	II Cor. 1, 5: περισσεύει
Col. 1, 24: ἐν τῇ σαρκί μου	Col. 1, 24: ἀνταναπληρῶ

În II Cor. 4, 10, Apostolul zice că poartă «totdeauna în trup moartea lui Iisus». Contextul arată lămurit că e vorba aici de prigoanele și ostenelile apostolice ale Sf. Pavel (II Cor. 4, 8—9), care actualizează, în trupul său, patimile Mîntuitorului. La aceleași prigoane și osteneli se referă

1234. Vezi exemple la Fr. J. Dölger, *Sphragis. Eine einchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, vol. V, 3/4 Heft), Paderborn, 1911, p. 39 și urm.; H. Lilliebörn, *Über religiöse Signierung in der Antike*, Uppsala, 1933.

1235. Se pare că însuși regele era stigmatizat cu acest semn al lui Dionisos; cf. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, vol. I, Oxford, 1913, p. 165.

1236. În loc de Ἰησοῦ, unele mss au Χριστοῦ (P. Sf. Clement al Alex., Marcion), κυρίου Ἰησοῦ (C³, Dᶜ, K, L, pl., Vulg. Clem.), κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (א, 917, 941, d, Fer. Augustin) sau chiar κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (D*, G, pc, syr.ᵖ, goth.); vezi B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Greek Testament*, p. 599.

1237. Cf. Clement d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 86, 1—2 (col. «Sources chrétiennes», Série annexe de textes hétérodoxes), texte grec, introd., trad., et notes de F. Sagnard, Paris, 1948, p. 210—211. Interpretarea lui Teodot este reluată de D. P. Andriessen, *Les stigmates de Jésus*, în «Bijdragen», XXIII (1962), p. 139—154, care susține identitatea dintre στίγματα și σφραγίς (= *pecete*) și zice că afirmația Apostolului poate fi aplicată oricăruia dintre credincioșii creștini (p. 140—143). Botezul — scrie el — «constituie semnul lui Hristos gravat în mod indelebil în suflet» (p. 154).

Apostolul cînd vorbește de «patimile lui Hristos în noi» (II Cor. 1, 5) și de suferințele prin care împlinește «lipsurile necazurilor lui Hristos» (Col. 1, 24) [1238]. Din paralelismul acestor texte cu Gal. 6, 17 b rezultă că Sf. Pavel numește στίγματα urmele lăsate în trupul său de suferințele și prigoanele pe care le-a îndurat pentru numele lui Hristos [1239]. Trupul schingiuit al Apostolului constituie el însuși o predică despre patimile Mîntuitorului; «între Iisus cel răstignit și propria sa existență în trup există o legătură atît de strînsă, încît trupul Apostolului poate fi considerat drept «locul» epifaniei și al prezenței lui Iisus cel pămîntesc ca Domn» [1240].

În acest sens interpretează «semnele lui Iisus» atît Sfinții Părinți, cît și cvasiunanimitatea exegeților moderni [1241]. După Teodoret de Cir [1242], Sf. Pavel vorbește aici de «ostenelile pe care le-a îndurat atunci cînd le-a predicat dumnezeiasca Evanghelie». Sf. Ioan Gură de Aur [1243] zice că ranele de pe trupul Apostolului sînt «semne împărătești» care strigă împotriva vrăjmașilor săi. «Dacă un soldat — zice el mai departe — revine din învălmășeală însîngerat și cu mii de răni, ar putea oare să fie acuzat de lașitate și trădare, cînd el poartă pe trupul său dovezile curajului său ?... Pentru a-și dovedi perseverența, el (sf. Pavel) ia drept martori ostenelile, pericolele, rănile» [1244].

Adversarii Apostolului fug de prigoana «pentru crucea lui Hristos» (6, 12). Sf. Pavel știe însă că numai prin suferințele pentru Hristos viața sa poate fi o *imitatio Christi*. Pe de altă parte, deoarece el aparține lui Hristos, nimeni nu poate lovi în el fără a lovi în același timp în Domnul său. Însuși Mîntuitorul i-a descoperit, pe drumul Damascului, identitatea mistică dintre El și credincioșii Săi (Fapte 9, 5).

(6, 18) Începută în v. 16 și întreruptă de v. 17, binecuvîntarea apostolică se încheie cu o formulă pe care o găsim, cu mici variante, la sfîrșitul celor mai multe dintre Epistolele pauline. Din acest final epistolar lipseso cu desăvîrșire salutările personale sau nominale [1245].

1238. Vezi analiza detaliată a textelor pauline referitoare la persecuțiile îndurate de Sf. Pavel la U. Borse, *Die Wundmale und der Todesbescheid*, în BZ, NF, XIV (1970), p. 88—111.

1239. După Th. Zahn, (*op. cit.*, ad loc.) Apostolul se referă aici la maltratările pe care le-a suferit cu opt sau nouă luni înainte la Filipi, ale căror urme se vedeau încă pe trupul său. E. Hirsch, *art. cit.*, p. 196—197, vede în Gal. 6, 17 o aluzie la rana pe care i-ar fi făcut-o Sf. Pavel Hristos Cel înviat, pe drumul Damascului.

1240. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT, 90), Göttingen, 1966, p. 135.

1241. Βασιλείου Π. Στογιάννου, Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Γαλ. 6, 17), în «Δέλτιο Βιβλικῶν Μέλετων», V, (1977), p. 37—69, prezintă pe larg istoria exegezei acestui verset. 1242. *Op. cit.*, P.G., LXXXII, 504.

1243. *Op. cit.*, P.G., LXII, 680.

1244. În același sens se exprimă Victorin, *op. cit.*, P.L., VIII, 1198; Ambroziaster, *op. cit.*, P.L., XVII, 394 («stigmata, id est cicatrices plagarum»); Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 466; Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L., XXXV, 2148 ș.a.

1245. Nu este exclus ca Apostolul să fi alăturat Epistolei mici «bilete» adresate unor credincioși galateni care-i erau mai apropiați sufletește. De la unii ca aceștia va fi aflat el despre situația alarmantă creată în Bisericile Galatiei de predicatorii iudaizanți. «Biletul» adresat lui Filimon ne arată cît de importantă ar fi fost pentru noi conservarea unor astfel de «bilete» pauline. Din nefericire, nu putem face altceva decît să constatăm, împreună cu J. Bligh (*Galatians. A Discussion...*, p. 511), că Sf. Pavel «a gîndit mai mult decît a vorbit, a vorbit mai mult decît a scris și nu tot ceea ce a scris a supraviețuit».

Elementul care nu lipseşte din nici una dintre binecuvîntările finale ale Epistolelor pauline este ἡ χάρις, care apare fie singur (Efes. 6, 24; Col. 4, 18; I Tim. 6, 21; II Tim. 4, 22; Tit 3, 15; Evr. 13, 25), fie urmat de τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ (Χριστοῦ) (Rom. 16, 20 b. 24; I Cor. 16, 23; II Cor. 13, 13; Gal. 6, 18; Filip. 4, 23; I Tes. 5, 28; II Tes. 3, 18; Filim. v. 25). Χάρις este harul sfinţitor, pe care Sf. Pavel îl numeşte adeseori πνεῦμα (Gal. 3, 2. 3. 5; 4, 6. 29; 5, 5 etc.). Formula «harul Domnului nostru Iisus Hristos» este echivalentă, din punct de vedere dogmatic, cu expresia «Duhul Fiului Său» (4, 6).

Obiectul binecuvîntării apostolice, introdus întotdeauna prin prepoziţia μετά, este exprimat în mod variat în epistolele pauline: μετ'ὑμῶν (Rom. 16, 20; I Cor. 16, 23; Col. 4, 18; I Tes. 5, 28), μετα πάντων ὑμῶν (Rom. 16, 24; II Cor. 13, 13; II Tes. 3, 18; Tit 3, 15) sau μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (Gal. 6, 18; Filip. 4, 23; Filim. v. 25; cf. II Tim. 4, 22). «Duhul» din ultima formulă este duhul sau spiritul omului [1246].

În Gal. 6, 18, ca şi în alte binecuvîntări pauline, verbul lipseşte, astfel încît se poate da exprimării fie sens indicativ-afirmativ (ἐστίν), fie sens optativ, de dorinţă sau urare (εἴη) [1247]. Probabil însă că această binecuvîntare înglobează ambele sensuri, depăşindu-le [1248].

Asemănarea dintre binecuvîntările finale ale Epistolelor pauline şi binecuvîntarea din Apoc. 22, 21 sau din *Epistola către Corinteni* a Sf. Clement Romanul (LXV, 2), de pildă, dovedeşte că formula de binecuvîntare din Gal. 6, 18 nu este o creaţie a Sf. Pavel; el a preluat-o, desigur, din tezaurul liturgic al Bisericii primare [1249].

Vocativul ἀδελφοί, neobişnuit în finalurile epistolare pauline (numai în Efes. 6, 13 apare dativul τοῖς ἀδελφοῖς), exprimă în modul cel mai concis cu putinţă iubirea Apostolului pentru credincioşii săi.

Termenul ἀμήν, care încheie o doxologie (Gal. 1, 5; Rom. 11, 36; 16, 27; Efes. 3, 21; Fil. 4, 20 etc.) sau o binecuvîntare (Rom. 15, 33) [1250], e aici o anticipare a răspunsului comunităţii la citirea binecuvîntării care încheie Epistola, exprimînd totodată certitudinea Apostolului că «harul Domnului nostru Iisus Hristos» este şi rămîne în mijlocul credincioşilor [1251].

1246. În afară de 6, 1, unde are sensul de dispoziţie a voinţei omeneşti şi de 6, 18, unde înseamnă duhul sau spiritul omului, peste tot, în Epistola către Galateni, termenul πνεῦμα înseamnă harul Sf. Duh: 3, 2. 3. 5; 4, 6. 29; 5, 5. 16. 17 (de două ori). 18. 22. 25 (de două ori); 6, 8 (de două ori). Vezi E. Schweizer, art. πνεῦμα, în TWNT, VI, p. 358—360, 388—389, 433—435; Burton, excursul: ΠΝΕΥΜΑ, în *op. cit.*, p. 486—492.

1247. Mulţi autori se pronunţă pentru primul sens; aşa C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, London, 1961, p. 78; G. Delling, *Worship in the New Testament*, Philadelphia, 1962, p. 75 ş.a.

1248. Cf. H. Gamble, *op. cit.*, p. 66—67.

1249. L. G. Champion, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul*, Oxford, 1934, p. 29; G. Delling, *op. cit.*, p. 74—75.

1250. În Rom. 16, 24; I Cor. 16, 24; I Tes. 3, 13; Filim. 25, ἀμήν este, probabil, un adaos al copiştilor.

1251. În unele mss (א, A, B*, C, 33, 466), la sfîrşitul Epistolei apare subscrierea πρὸς Γαλάτας; în altele (B[c], K, P, 1908) apare precizarea ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης etc. Este evident că aceste subscrieri sînt adaosuri ale copiştilor. De aceea, informaţia pe care ne-o transmit unele mss că Epistola ar fi fost expediată din Roma nu are nici o valoare istorică.

F.

TEOLOGIA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

După cum am arătat în «Introducere», alcătuirea Epistolei către Galateni a fost prilejuită de tulburarea iudaizantă din sînul Bisericilor Galatiei. Predicatori iudaizanţi, veniţi probabil din Ţara Sfîntă, aduseseră în sînul acestor comunităţi creştine o «altă evanghelie» (1, 6. 8. 9), adică o învăţătură diferită de Evanghelia cea una (1, 7) a lui Iisus Hristos, pe care le-o propovăduise Sf. Apostol Pavel.

Pseudoevanghelia iudaizantă constituia o gravă denaturare a învăţăturii creştine. Pentru iudaizanţi, centrul de greutate al soteriologiei nu era Iisus Hristos şi jertfa Sa mîntuitoare, ca în propovăduirea apostolică. Iudaizanţii învăţau că îndreptarea vine «prin Lege» (5, 4) şi, deci, că adoptarea de către păgîno-creştini a jugului Legii mozaice este un *sine qua non* al mîntuirii. Pentru a substitui această falsă evanghelie învăţăturii propovăduite de Sf. Pavel, predicatorii iudaizanţi căutau să submineze autoritatea Apostolului, strecurînd în sufletele credincioşilor galateni îndoieli cu privire la autenticitatea apostolatului paulin.

În Epistola către Galateni, Sf. Pavel este obligat, aşadar, să răspundă nu numai argumentelor pseudoteologice iudaizante, ci şi unor atacuri grosolane la adresa persoanei şi a misiunii sale. În această Epistolă, Apostolul respinge atacurile iudaizanţilor, dovedind originea divină a Evangheliei pe care o propovăduieşte şi autenticitatea apostolatului său; el combate apoi erezia soteriologică iudaizantă, înfăţişînd doctrina apostolică despre îndreptarea prin credinţa în Iisus Hristos, fără faptele Legii; în partea parenetică a Epistolei, Sf. Pavel arată că libertatea creştină faţă de Legea lui Moise nu înseamnă libertinism moral şi schiţează ceea ce s-ar putea numi «morala Duhului».

A.

AUTENTICITATEA EVANGHELIEI ŞI A APOSTOLATULUI PAULIN

1. Există o singură Evanghelie

Credincioşilor galateni, care erau pe punctul de a adopta pseudoevanghelia iudaizantă, Sf. Apostol Pavel le atrage atenţia că există o singură Evanghelie (1, 7), aceea pe care el le-a propovăduit-o de la început (cf. 1, 8). Numind-o pe aceasta «Evanghelia lui Hristos» (1, 7b; la fel în Rom. 15, 19; I Cor. 9, 12; II Cor. 2, 12; 9, 13; 10, 14; Filip. 1, 27; I Tes. 3, 2; cf. Rom. 1, 9; II Tes. 1, 8), Apostolul arată că Evanghelia autentică este aceea în care e prezent şi lucrează Iisus Hristos. Autenticitatea Evangheliei pe care o predică Apostolul neamurilor este garantată de identitatea ei cu Evanghelia cea unică a lui Iisus Hristos. Vorbind de «Evanghelia cea binevestită de mine» (1, 11), «de Evanghelia pe care o propovăduiesc între păgîni» (2, 2) sau chiar de «Evanghelia mea» (Rom. 2, 16; 16, 25; II Tim. 2, 8), Sf. Pavel nu are în vedere altceva decît Evanghelia cea una a lui Iisus Hristos (cf. 1, 11—12).

Conţinutul Evangheliei s-a comunicat Apostolului prin descoperire dumnezeiască (1, 12). Spunînd că «nici» (οὐδέ) el n-a primit şi n-a învăţat Evanghelia de la om (1, 12), Sf. Pavel lasă să se înţeleagă că şi ceilalţi Sf. Apostoli au primit şi au învăţat Evanghelia în mod direct prin descoperire de la Iisus Hristos; v. 12 ar putea fi redat astfel: «Cei Doisprezece n-au primit Evanghelia de la oameni, dar nici eu n-am primit-o, nici n-am învăţat-o de la om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos». Sf. Pavel afirmă astfel caracterul revelat al Evangheliei creştine.

În contrast cu Evanghelia apostolică, al cărei unic izvor este Iisus Hristos, doctrina iudaizantă are la origine «voinţa» omenească a unora care alterează Evanghelia lui Hristos (1, 7). O evanghelie «după om» (1, 11) şi învăţată «de la om» (1, 12) nu poate fi decît o falsă evanghelie.

Abandonarea Evangheliei celei adevărate în favoarea «altei evanghelii» echivalează cu ieşirea din comuniunea cu Hristos şi cu Duhul Sfînt (cf. II Cor. 11, 4). De aceea, Apostolul aruncă anatema asupra oricui ar învăţa «altceva» (1, 9), adică o «altă evanghelie» (1, 8) decît aceea pe care o propovăduieşte el şi care este însăşi Evanghelia lui Iisus Hristos. Anatema înseamnă, în Noul Testament, despărţirea de Hristos, excluderea de la viaţa în Hristos (cf. Rom. 9, 3). Anatema proferată de Sf. Pavel în cazul de faţă arată că el nu poate consimţi cu nici un preţ la păstrarea comuniunii cu cei care denaturează Evanghelia lui Hristos. De aici rezultă că nu poate exista unitate bisericească fără unitatea de credinţă. Unicitatea Evangheliei este temelia unităţii Bisericii.

2. Autenticitatea apostolatului paulin. Criteriile apostolatului

Există o relaţie strînsă între unicitatea Evangheliei şi autenticitatea apostolatului. Dacă Evanghelia este una singură înseamnă că şi apostolatul instituit de Dumnezeu în slujba acestei Evanghelii este unul singur. În slujba aceleiaşi Evanghelii nu pot exista apostoli de rangul întîi şi apostoli de rang inferior. Pe de altă parte, dacă Evanghelia nu este «după om», înseamnă că nici apostolatul autentic nu poate fi «de la oameni, nici prin om» (1, 1).

Iudaizanţii veniţi în Galatia îl prezentau pe Sfîntul Pavel ca pe un apostol de rangul al doilea. Pavel — ziceau ei — nu este apostol în acelaşi sens ca şi Cei Doisprezece Apostoli, căci el n-a fost martor direct al vieţii şi operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos; lui i s-ar putea recunoaşte numai calitatea de «apostol de la oameni», adică de trimis al adevăraţilor Apostoli.

Aceste calomnii iudaizante, care urmăreau denigrarea Sf. Pavel şi slăbirea autorităţii de care se bucura el în ochii credincioşilor galateni, implicau o gravă denaturare a apostolatului însuşi. Concepţia iudaizantă despre apostolatul paulin însemna o relativizare a însăşi instituţiei apostolatului. Punerea în discuţie a apostolatului unuia dintre Apostolii Domnului Iisus Hristos implica în mod necesar slăbirea autorităţii tuturor Apostolilor. În Galatia, iudaizanţii îşi arogă dreptul de a stabili o ierarhizare între Apostolii lui Hristos, deoarece aşa o cereau interesele lor de moment. Lăsîndu-se frîu liber acestei tendinţe, cine putea garanta că, în

mprejurări deosebite, ei sau alţi eretici nu vor nega apostolatul Celor)oisprezece? Iudaizanţii atentau astfel la principiul fundamental al apostolicităţii Bisericii. Punerea la punct a celor ce-şi luau dreptul de a-i judeca pe Apostoli, plasîndu-se oarecum deasupra lor, era, aşadar, de :ea mai mare importanţă nu numai pentru Sf. Apostol Pavel, vizat per-onal de atacurile iudaizante, ci pentru întreaga Biserică.

Încă de la începutul Epistolei, Sf. Pavel ţine să precizeze că el este «apostol nu de la oameni, nici prin om, ci prin Iisus Hristos şi prin Dum-nezeu Tatăl, Care L-a înviat pe El din morţi» (1, 1). Oamenii, oricare ar i ei, nu pot fi nici izvorul, nici mijlocul de transmitere a apostolatului aulin. Sf. Pavel este apostol prin voia lui Dumnezeu, după cum preci-zează el în adresa altor Epistole ale sale (I şi II Cor., Efes., Col., II Tes.). Pe de altă parte, chiar în primul verset al Epistolei Sf. Pavel relevă faptul ă între învierea lui Hristos şi apostolatul său există o relaţie esenţială cf. I Cor. 9, 1; 15, 8; Efes. 1, 19—20). De la Hristos Cel înviat a primit l, Saul din Tars, chemarea apostolică, cu prilejul cutremurătoarei întîl-iri de pe drumul Damascului (Fapte 9, şi urm.; 22, 6 urm.; 26, 12 urm.).

Chemarea Sf. Pavel la apostolat a fost spontană şi exclusiv dumne-iască. Această chemare n-a avut nevoie de nici un adaos omenesc ul-ior. După ce, printr-o scurtă schiţă autobiografică, arată că nici o pre-lispoziţie omenească nu l-a împins la primirea Evangheliei (1, 13—14), postolul le scrie galatenilor: «Cînd însă a binevoit Cel ce m-a ales din întecele maicii mele şi m-a chemat prin harul Său, ca să descopere pe 'iul Său întru mine, ca să-l binevestesc pe El între neamuri, îndată n-am uat sfat de la trup şi sînge, nici nu m-am suit la Ierusalim, la Apostolii ei dinainte de mine...» (1, 15—17). *Prin aceste cuvinte, Sf. Pavel ne în-ăţişează indirect criteriile de recunoaştere a apostolatului autentic.* Dem-itatea apostolică implică alegerea divină specială şi chemarea perso-ală şi directă de către Dumnezeu[1252]. Celui ales şi chemat în acest fel, isus Hristos Însuşi îi descoperă conţinutul mesajului pe care trebuie să-l ropovăduiască, adică Evanghelia (1, 11—12). Aplicate situaţiei Sf. Pavel, ceste criterii îl vădesc Apostol veritabil şi confirmă că învăţătura pe are o propovăduieşte este Evanghelia lui Iisus Hristos.

S-a remarcat paralelismul dintre Gal. 1, 15—16, pe de o parte şi Ma-ei 11, 25—27 şi 16, 17, pe de altă parte[1253]. Sf. Pavel pune pe acelaşi plan evelaţia de care s-a învrednicit el însuşi şi descoperirea făcută de Dum-ezeu cu privire la Fiul Său, lui Petru (Matei 16, 17) sau Celor Doispre-ece Apostoli (Matei 11, 25—27). Apostolul Pavel nu se deosebeşte cu imic de ceilalţi Sf. Apostoli: nici în ce priveşte iniţiativa Tatălui de -i descoperi pe Fiul, nici în ce priveşte conţinutul descoperirii şi nici ı ce priveşte misiunea încredinţată. De aceea, el nu avea nevoie de nici recunoaştere omenească şi de nici o autorizaţie din partea vreunuia intre Apostoli pentru a se considera la rîndul său Apostol adevărat şi -şi exercita mandatul care i s-a încredinţat de Sus.

1252. Sf. Pavel atribuie «chemarea» lui Dumnezeu Tatăl, folosind fie verbul καλέω ₹om. 4, 17; 8, 30; 9, 11. 24; I Cor. 1, 9; 7, 15. 17; Gal. 1, 15; I Tes. 2, 12; 4, 7; 24; II Tim. 1, 9), fie substantivul κλῆσις (Rom. 11, 29; I Cor. 1, 26; Efes. 1, 18; ilip. 3, 14; II Tim. 1, 9).

1253. Vezi nota 255.

Atunci cînd, mult mai tîrziu (1, 18; 2, 1), Sf. Pavel s-a suit la Ierusalim, a venit aici ca Apostol şi nu pentru a cere sau a primi o autorizaţie sau o misiune din partea cuiva. De altfel, ceilalţi Sf. Apostoli şi mai ales «cei mai de seamă» (2, 2. 6) şi «socotiţi a fi stîlpi» (2, 9) n-au avut nici o îndoială asupra autenticităţii apostolatului paulin (2, 8) şi asupra originii divine a Evangheliei pe care el o propovăduia (2, 7). Modul convertirii Sfîntului Pavel constituia pentru ceilalţi Sf. Apostoli o dovadă suficientă a harului de care s-a învrednicit (cf. Fapte 9, 27) [1254], iar rezultatele activităţii sale misionare confirmau în mod strălucit autenticitatea chemării sale apostolice (Fapte 15, 12). De aceea, fără a-i impune Sf. Pavel nici un fel de condiţii (2, 6), «cei mai de seamă» i-au «dat dreapta în semn de comuniune» (2, 9). Pe de altă parte, Cei Doisprezece erau conştienţi de faptul că apostolatul Sf. Pavel implică ceva deosebit, deoarece lui i s-a încredinţat «Evanghelia pentru cei netăiaţi împrejur» (2, 7). Cei Doisprezece Apostoli au înţeles însă că lucrarea lor şi lucrarea Sf. Pavel nu sînt opuse, ci complementare (2, 9), contribuind împreună la zidirea Bisericii lui Hristos.

B.

HRISTOLOGIA ŞI SOTERIOLOGIA EPISTOLEI

«Teologia paulină în ansamblul ei — scrie Părintele Profesor Dr. Grigorie Marcu — e o teologie hristologică a mîntuirii, e o *soteriologie*» [1255].

Această caracterizare generală a teologiei pauline se potriveşte mai ales în cazul particular al Epistolei către Galateni, considerată, din punct de vedere al conţinutului doctrinar, drept o *Epistolă soteriologică*, alături de Epistola către Romani [1256].

În centrul soteriologiei pauline se află însă Persoana şi opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos. De aceea, la baza soteriologiei pe care Apostolul neamurilor o expune pe scurt în Epistola către Galateni stă o hristologie bine conturată şi nu este de mirare că în această Epistolă numele «Hristos» (singur, sau împreună cu numele «Iisus») apare de 37 de ori.

1. Persoana şi lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos

Nu este în intenţia Apostolului de a prezenta în această Epistolă o învăţătură amănunţită despre Mîntuitorul Iisus Hristos sau o hristologie în sensul propriu al cuvîntului, pe care o presupune bine cunoscută credincioşilor galateni. Desigur că el le vorbise acestora pe larg, cu ocazia

1254. Holger Mosbech, *Apostolos in the New Testament*, în «Studia Theologica», II (1949), p. 173.

1255. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Originea şi originalitatea teologiei pauline*, în Idem, *Studii biblice* (Contribuţiuni la Studiul Testamentului Nou, nr. 2), Sibiu, 1940, p. 6.

1256. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. S. Vlad şi Pr. Prof. L. G. Munteanu, *op. cit.*, ed. II-a, p. 106.

celor două vizite ale sale în Galatia (Fapte 16, 6 ; 18, 23), despre Iisus Hristos şi jertfa Sa mîntuitoare. Începutul capitolului 3 al Epistolei ne lasă să înţelegem că şi în Galatia, ca peste tot pe unde şi-a desfăşurat neobositul zel misionar (cf. I Cor. 1, 23 ; 2, 2), Sf. Pavel a înfăţişat ascultătorilor un tablou impresionant al jertfei mîntuitoare de pe Golgota.

În Epistola către Galateni apar totuşi cîteva idei hristologice de cea mai mare însemnătate.

Chiar în primul verset al Epistolei, Sf. Pavel aşează alături numele lui Iisus Hristos şi cel al lui Dumnezeu-Tatăl (1, 1). Harul şi pacea vin «de la Dumnezeu-Tatăl şi de la Domnul Iisus Hristos» — după cum arată el mai departe (1, 3b ; cf. 1, 6 ; 6, 18). Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu (4, 4. 6) şi Domn (Κύριος, 1, 3 ; 6, 14. 17. 18), adică Dumnezeu adevărat. Unii comentatori patristici au evidenţiat faptul că însuşi modul de exprimare al Sfîntului Pavel în Gal. 1, 1 şi 1, 11—12 constituie o afirmare indirectă a dumnezeirii lui Iisus Hristos : dacă apostolatul său şi Evanghelia pe care o propovăduieşte nu sînt «după om», ci prin Iisus Hristos şi prin descoperirea Sa, înseamnă că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat [1257].

Ca Om adevărat, Mîntuitorul este urmaşul după trup al lui Avraam (3, 6. 19). Apostolul vorbeşte despre întruparea Domnului în termeni care exclud orice urmă de dochetism : «Cînd însă a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege...» (4, 4). Situînd naşterea Domnului la «plinirea vremii», Apostolul afirmă implicit mesianitatea Sa (cf. Daniel, 7, 22 ; 11, 35 ; Marcu 1, 15 ; Efes. 1, 9—10). Spunînd că Fiul a fost trimis de Tatăl (cf. Matei 15, 24 ; Marcu 9, 37 ; Luca 4, 18 ş.a.). Sf.Pavel subînţelege preexistenţa Sa, căci cel ce este trimis există înainte de a fi trimis. În expresia «născut din femeie», exegeza patristică a văzut o afirmare clară a naşterii Mîntuitorului din Fecioară [1258]. Pe de altă parte, cuvintele : «născut din femeie, născut sub Lege», relevă caracterul chenotic al întrupării Fiului lui Dumnezeu (cf. Filip 2, 6 şi urm.).

Epistola se referă indirect la răstignirea Mîntuitorului (2, 20 ; 3, 1 ; 5, 24 ; 6, 14) pe o cruce (6, 12. 14) şi la moartea Sa (2, 21) pentru noi (1, 4 ; 2, 20). Afirmînd că jertfa lui Hristos s-a făcut «după voia lui Dumnezeu şi a Tatălui nostru» (1, 4b), Apostolul evidenţiază iniţiativa Tatălui în opera de mîntuire a lumii. În sfîrşit el aminteşte de biruinţa lui Hristos asupra morţii, repetînd cunoscuta formulă a kerygmei apostolice : «Dumnezeu-Tatăl... L-a înviat pe El din morţi» (1, 1b ; cf. Fapte 2, 24 ; 3, 15 ; 4, 10 ; 10, 40 ; Evr. 13, 20).

Prin întruparea, patimile, moartea şi învierea Domnului s-a realizat *mîntuirea obiectivă*. Moartea lui Iisus Hristos pe cruce este înfăţişată în Epistola către Galateni ca o jertfă mîntuitoare. Făcînd evident aluzie la celebrul text mesianic din Is. 53 (mai ales v. 6 şi 12), Sf. Pavel afirmă că Hristos «S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre» (1, 4 ; cf. I Cor. 15, 3) şi că el însuşi trăieşte «în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iu-

1257. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 446 C ; Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L. XXXV, 2107—2108 ; Idem, *Retractationum*, I, 24, 1 ; P.L., XXXII, 623 A.
1258. Vezi comentariul nostru ad 4, 4.

bit și S-a dat pe Sine pentru mine» (2, 20; cf. Rom. 8, 32; I Cor. 11, 24; I Tim. 2, 6; Tit. 2, 14).

Moartea de bună voie a lui Iisus Hristos pe cruce echivalează cu răscumpărarea (εξαγοράζειν, 3, 13; 4, 5) noastră de sub robia păcatului, cu eliberarea (5, 1) de pedeapsa pe care o meritam pentru păcat. Deoarece păcatul era osîndit de Legea mozaică, Apostolul poate să afirme că jertfa Mîntuitorului ne-a răscumpărat «de sub Lege» (4, 5) sau «din blestemul Legii» (3, 13). Pentru a ne răscumpăra din blestem, Iisus Hristos S-a făcut El Însuși blestem (sau: blestemat) în locul nostru (3, 13), primind de bună voie moartea infamantă prin răstignirea pe cruce. Prin jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, blestemul s-a prefăcut în binecuvîntare (cf. 3, 14), iar crucea, simbol al morții infamante și al blestemului dumnezeiesc (Gal. 3, 13b = Deut. 21, 23), a devenit semn al biruinței mîntuitoare a lui Hristos asupra morții. De aceea, Sf. Pavel numește «cruce» însăși opera de răscumpărare realizată de Hristos sau mîntuirea obiectivă prin jertfa și învierea Sa (6, 12. 14; cf. 5, 11; I Cor. 1, 17; Efes. 2, 16; Filip 3, 18).

2. Însușirea personală a mîntuirii

Iudaizanții nu contestau valoarea mîntuitoare a jertfei și învierii lui Hristos. Învățătura lor se dovedea eronată mai ales în ce privește modul însușirii mîntuirii realizată obiectiv de Hristos, adică în ce privește mîntuirea subiectivă. Încercînd să facă un compromis între Legea mozaică și Evanghelie, ei învățau că, pentru a-și însuși mîntuirea sau pentru a fi îndreptați în fața lui Dumnezeu, credincioșii creștini trebuie să adauge la credința în Hristos «faptele Legii» (2, 16; 3, 2. 5. 10; cf. Rom. 3, 20. 28). Această învățătură eretică implica o diminuare a valorii mîntuitoare a jertfei și învierii lui Hristos.

Combătînd erezia soteriologică iudaizantă, Sf. Pavel înfățișează în Epistola către Galateni învățătura apostolică despre mîntuirea prin credința în Iisus Hristos, fără faptele Legii.

Înțelesurile cuprinse în termenul «mîntuire» sînt redate în această Epistolă prin termeni și expresii diferite, care indică în același timp fazele mîntuirii: răscumpărare (1, 4; 4, 5), îndreptare (2, 21; 3, 21; cf. 2, 16—17; 3, 8), viață pentru Dumnezeu (2, 19), viața lui Hristos în cel credincios (2, 20), sau imprimarea în el a chipului lui Hristos (4, 19), îmbrăcare în Hristos (3, 27), viață în Duh (3, 2—3; cf. 3. 14), sau umblare în Duh (5, 16. 25), înfiere dumnezeiască (3, 26; 4, 5), moștenire (4, 7), calitatea de urmaș al lui Avraam (3, 29) și de moștenitor prin făgăduință (3, 18. 29) sau de fiu al făgăduinței (4, 28), dobîndirea condiției de fiu al femeii celei libere (4, 31), adică de fiu al Ierusalimului de sus (4, 26), făptura cea nouă (6, 15).

Între variatele expresii care definesc starea de mîntuire sau diferitele etape ale mîntuirii subiective există o deplină solidaritate, sau o complementaritate. Înțelesurile fiecăruia dintre termenii menționați implică înțelesurile exprimate prin ceilalți [1259].

1259. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 332.

Din Epistola către Galateni rezultă în mod limpede că înțelesul «îndreptării» trebuie văzut în solidaritate cu celelalte expresii care se referă la mîntuire. «Îndreptarea» (δικαιοσύνη) nu trebuie înțeleasă, așadar, într-un sens îngust, de «justificare» juridică a credinciosului, ca în teologia romano-catolică, nici ca o «justificare» declarativă exterioară, fără aportul credinciosului, ca în protestantism [1260]. Sf. Apostol Pavel dă «îndreptării» în fața lui Dumnezeu «un sens bogat, plenar, un sens de viață nouă, care își are izvorul în Hristos Cel ce se află în noi și ne dă această viață prin Duhul Lui, cerînd însă și efortul nostru» [1261]. Acest sens plenar, ontologic al îndreptării este clar exprimat în Epistola către Galateni unde, vorbind în numele tuturor celor botezați, Sf. Apostol Pavel zice: «M-am răstignit împreună cu Hristos; deci nu mai trăiesc eu, însă trăiește în mine Hristos» (2, 20) și «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat» (3, 27).

Din Gal. 5, 5 rezultă că garanția îndreptării este «Duhul», adică harul Duhului Sfînt: «Căci noi așteptăm îndreptarea nădăjduită prin Duhul, din credință». Sf. Pavel arată că adoptarea Legii mozaice echivalează cu lepădarea «harului lui Dumnezeu» (2, 21) și-i avertizează pe credincioșii galateni: «V-ați îndepărtat de Hristos cei ce căutați să vă îndreptați în Lege, ați căzut din har» (5, 4). Harul Duhului Sfînt, adică unirea credinciosului cu Hristos prin lucrarea Duhului Sfînt, în Biserică, este *condiția obiectivă* a mîntuirii. Acest har (χάρις, 1, 3. 15; 2, 21; 5, 4; 6, 18; cf. 2, 9), pe care Sf. Pavel îl numește adeseori în Epistolă «Duh» (πνεῦμα) [1262], este principiul vieții în Hristos, temeiul, garanția și condiția obiectivă a mîntuirii. A fi în har sau a trăi «în Duh» (cf. 5, 25) e totuna cu a fi «în Hristos» (cf. 2, 20; 5, 4).

Dacă harul dumnezeiesc este condiția obiectivă a mîntuirii, *care sînt condițiile subiective* ale acesteia? Eliberat fiind din robia păcatului și, implicit, a Legii mozaice (4, 31; 5, 1. 13), credinciosul creștin poate aduce, desigur, un aport pozitiv la realizarea mîntuirii personale. În ce constă acest efort?

Epistola către Galateni ne oferă un răspuns clar la această întrebare. Mai întîi, repetînd ceea ce spusese cu cîțiva ani mai înainte la Antiohia Siriei, Sf. Pavel demonstrează că *îndreptarea nu se poate obține prin «faptele Legii»*. Argumentele Apostolului (din Gal. 2, 15—21) în sprijinul acestei idei ar putea fi sistematizate în felul următor [1263]:

a) Un argument *ad hominem*: Sfinții Petru și Pavel, ca și ceilalți iudei care au îmbrățișat credința creștină (acesta este înțelesul pronumelui personal «noi» din v. 15), au crezut în Hristos tocmai pentru că s-au convins de ineficiența Legii mozaice în raport cu îndreptarea (v. 16). Revenirea lor la supunerea față de Legea veche ar constitui o anomalie și o contradicție (2, 18).

b) Un argument scripturistic: aplicînd afirmația cu caracter general din Ps. 142, 2 la situația celor care caută îndreptarea din faptele Legii,

1260. *Ibidem*, p. 332—333; Hr. Andruțos, *Simbolica*, traducere din limba greacă de Prof. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 202 u.

1261. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 335.

1262. Vezi nota 1246.

1263. După F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, vol. II, ed. II-a, Paris, 1924, p. 198—199.

Sf. Pavel poate să spună, pe temeiul Sf. Scripturi, că «din faptele Legii nimeni nu se va îndrepta» (2, 16b).

c) Un argument prin reducere la absurd: dacă părăsirea de către iudeo-creştini a faptelor Legii reprezintă pentru aceştia o decădere sau un regres pe plan religios-moral, ar însemna că Hristos a făcut din ei nu nişte drepţi, ci nişte păcătoşi! Dar poate fi, oare, Hristos slujitor al păcatului? Exclamaţia: «Să nu fie!» exprimă imposibilitatea absolută a unei astfel de afirmaţii blasfematoare (2, 17).

d) Un argument biblic-teologic: Hristos a murit pentru noi, suferind în locul nostru rigorile Legii. Dacă cel ce moare este liber faţă de Lege (Rom. 7, 1—3), înseamnă că Hristos «prin Lege a murit faţă de Lege». Deoarece credincioşii creştini au murit în mod tainic împreună cu Hristos, prin Sf. Botez, înseamnă că şi despre ei se poate spune că «prin Lege au murit faţă de Lege» (2, 19).

e) Un argument teologic: moartea de bună voie a lui Iisus Hristos are o eficienţă mîntuitoare infinită, de unde rezultă că a căuta alt mijloc de îndreptare echivalează cu lepădarea harului lui Dumnezeu şi cu negarea puterii răscumpărătoare a jertfei de pe cruce (2, 21).

Fiind bine stabilit faptul că îndreptarea nu se obţine prin faptele Legii, Apostolul indică drept mijloc al îndreptării *credinţa în Iisus Hristos*. Omul se îndreptează *prin* credinţă (διὰ πίστεως, 2, 16; 3, 14. 26; cf. Rom. 3, 22. 25. 30; Efes. 2, 8; 3, 12. 17; Filip. 3, 9; II Tim. 3, 15) sau *din* credinţă (ἐκ πίστεως, 2, 16; 3, 8. 11. 22. 24; 5, 5; cf. Rom. 1, 17; 3, 26. 30; 4, 16; 5, 1; 9, 30. 32), adică vieţuind în credinţă (ἐν πίστει, 2, 20; cf. I Cor. 16, 13; II Cor. 13, 5; I Tim. 1, 4; 2, 15).

Sf. Pavel se exprimă fără echivoc: «Omul — zice el — nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credinţa în Hristos Iisus» (2, 16; cf. Rom. 3, 28). În sprijinul acestei afirmaţii esenţiale, el aduce mai multe argumente şi anume:

a) Credincioşii galateni au putut constata deplina eficienţă a credinţei în însăşi experienţa lor creştină, căci ei au primit harul mîntuitor şi toate darurile duhovniceşti, prin credinţă, iar nu din faptele Legii (3, 1—5).

b) Însăşi Sf. Scriptură a Vechiului Testament indică credinţa ca mijloc de îndreptare, căci patriarhul Avraam s-a îndreptat prin credinţă (Fac. 15, 6; Gal. 3, 6). Principiul îndreptării prin credinţă nu se aplică însă numai la cazul particular al lui Avraam, căci un alt text biblic, din proorocia lui Avacum (2, 4), arată lămurit că «dreptul din credinţă va fi viu» (Gal. 3, 11; cf. Rom. 1, 17; Evr. 10, 38). Dumnezeu i-a făgăduit lui Avraam că în el se vor binecuvînta toate neamurile (Fac. 12, 3; Gal. 3, 8). Această binecuvîntare, pe care Apostolul o identifică cu primirea făgăduinţei făcute de Dumnezeu lui Avraam (3, 16. 18) şi cu îndreptarea (3, 22) se dobîndeşte prin credinţă (3, 9. 14). Urmaşi ai lui Avraam sînt «cei din credinţă» (3, 9), adică cei ce sînt uniţi prin credinţă cu Hristos, Urmaşul prin excelenţă al lui Avraam (3, 16. 19).

c) Prioritatea cronologică a făgăduinţei este şi ea o dovadă a superiorităţii credinţei faţă de Legea mozaică. Legea a fost promulgată numai la patru sute treizeci de ani după rostirea făgăduinţei şi ca atare ea nu

are nici o putere să desfiinţeze făgăduinţa (3, 17). Legea a avut un rol temporar, care s-a încheiat prin împlinirea făgăduinţei în Iisus Hristos.

d) Legea n-a putut aduce împlinirea făgăduinţei, adică îndreptarea (3, 21), ea avînd numai rolul de paznic (3, 23) şi de îndrumător sau pedagog (3, 24), în vederea credinţei care avea să se descopere (3, 23).

e) Numai prin credinţă se poate exprima relaţia filială faţă de Dumnezeu pe care credinciosul a dobîndit-o în Hristos (3, 26; 4, 5—7). În noua situaţie religioasă, inaugurată prin Hristos, regimul de robie al Legii mozaice (4, 1—3; cf. 4, 24—25) este cu totul anacronic (5, 1).

Credinţa este, aşadar, singurul mijloc de îndreptare a omului în faţa lui Dumnezeu. *Care este însă înţelesul paulin al credinţei?*

Ca şi noţiunea «îndreptării», credinţa are în Epistola către Galateni şi în Epistolele pauline în general un sens profund, de unire deplină a credinciosului cu Iisus Hristos Cel proslăvit. Viaţa în Hristos este marea taină a comuniunii personale cu Hristos (2, 20; 5, 6), a creşterii persoanei umane din viaţa Persoanei lui Hristos. Credinţa în Hristos, în sens paulin, nu este, deci, numai aderarea pasivă a raţiunii omeneşti la adevărul Evangheliei, nici numai devotamentul spre împăcare cu Dumnezeu, în sensul teologiei protestante [1264], ci în ea se include şi iubirea fără limite faţă de Iisus Hristos şi însuşirea iubirii lui Hristos faţă de oameni [1265].

Sensul plenar, dinamic al credinţei este exprimat în Epistola către Galateni prin cunoscuta formulă a «credinţei lucrătoare prin iubire» (5, 6). Această expresie paulină, care leagă într-o unire nedespărţită credinţa şi iubirea, are o însemnătate deosebită pentru dreapta înţelegere a soteriologiei şi în special pentru determinarea aportului subiectiv al credinciosului la mîntuire.

Despărţind credinţa de iubire, protestantismul a denaturat sensul textelor pauline care vorbesc despre îndreptarea prin credinţă, negînd valoarea şi necesitatea faptelor bune pentru mîntuire şi adoptînd doctrina despre mîntuirea «*numai* prin credinţă» (*sola fide*). Astfel, într-o prezentare rezumativă a doctrinei Epistolei către Galateni, pe care o aşează în fruntea celui de-al doilea comentar al său (publicat în 1535) la această Epistolă, Martin Luther afirmă: «Aşa precum pămîntul nu naşte el însuşi ploaia, nici nu poate să şi-o asigure în vreun fel oarecare prin lucrarea, prin grijile sau prin puterile sale, ci nu poate face altceva decît s-o primească de sus, tot aşa Dumnezeu ne dăruieşte această dreptate cerească fără ajutorul faptelor noastre şi fără nici un merit din partea noastră... De aceea, suprema artă şi înţelepciune a creştinilor este de a ignora Legea, de a nu cunoaşte nici faptele, nici orice fel de dreptate activă, tot aşa după cum în afara poporului lui Dumnezeu suprema înţelepciune este de a cunoaşte şi de a lua în considerare Legea, faptele şi dreptatea activă» [1266]. Bineînţeles că prin această atitudine Luther nu interzice faptele bune [1267], ci, dimpotrivă, le recomandă cu toată stăruinţa,

1264. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 207.
1265. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 367.
1266. Martin Luther, *Commentaire de l'Epître aux Galates*, ed. cit., tom. XV, p. 23.
1267. *Ibidem*, p. 24.

socotind că ele decurg din credință[1268]. Faptele bune nu-i conferă însă credinciosului — după Luther — nici un merit în raport cu îndreptarea. Acest reformator afirmă : «A pretinde că meriți harul prin faptele împlinite nu înseamnă decît a pretinde că potolești mînia lui Dumnezeu prin păcate»[1269].

Doctrina lui Luther asupra condițiilor subiective ale mîntuirii a fost preluată, cu mici nuanțe, în cărțile simbolice ale tuturor ramurilor protestantismului clasic[1270].

Sfîntul Apostol Pavel respinge într-adevăr faptele, dar numai pe cele care nu izvorăsc din credința în Hristos și din iubirea față de El. În textele pauline în care credința este opusă «faptelor Legii» nu este vorba de faptele bune ale creștinului, ca roade ale colaborării sale libere cu harul dumnezeiesc, ci de faptele săvîrșite în afara comuniunii cu Hristos. Acestea din urmă n-au, desigur, valoare mîntuitoare. De aceea, încercarea omului de a dobîndi îndreptarea numai prin puterile sale, adică de a realiza o «dreptate proprie» (ἡ ἰδία δικαιοσύνη, Rom. 10, 3) sau «dreptatea care vine din Lege» (Rom. 10, 5), n-are nici o șansă de reușită.

Faptele bune sau faptele de virtute creștină nu sînt numai fapte ale noastre, pe măsura posibilităților noastre naturale ; înțelegîndu-le ca expresii ale comuniunii credinciosului cu Hristos, ca rezultate ale colaborării omului cu harul dumnezeiesc (sinergism), Sf. Apostol Pavel numește faptele bune «roade ale Duhului» (5, 22).

Mîntuitorul Hristos a arătat că înseși faptele morale poruncite de Legea lui Moise dobîndesc pentru credincioșii Săi un sens nou, mai profund (Matei 5, 21 și urm., 27 și urm. etc.). Sf. Pavel merge pe aceeași linie cînd, valorificînd pozitiv poruncile Legii mozaice, afirmă că «toată Legea se cuprinde într-un singur cuvînt, anume : Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Gal. 5, 14). «Credința lucrătoare prin iubire» nu este, deci, credință singură, ci este credință în Hristos și faptă bună.

Din opoziția paulină între «faptele trupului» și «rodul Duhului» (5, 17—23), din îndrumările practice de amănunt ale Epistolei către Galateni la o viață de fapte bune, ca și din toate îndemnurile la virtute creștină care apar peste tot în Epistolele pauline, rezultă incontestabil necesitatea faptelor bune pentru mîntuire. Imperativele pauline : «Slujiți unul altuia în iubire» (5, 13) ; «Purtați-vă sarcinile unii altora» (6, 2) ; «Să nu încetăm de a face binele» (6, 9) ; «Pînă cînd avem timp, să facem binele către toți» (6, 10) ș. a. arată că Apostolul nu concepe ἡ πίστις (= *credința*) fără ἔργα (= *fapte*). Obligația credincioșilor de a colabora cu harul primit, prin fapte de virtute creștină, este exprimată imperativ de Sf. Apostol Pavel : «Dacă trăim prin Duh, să și umblăm în (sau : după) Duh» (5, 25). Morala «Duhului» are caracter formal de poruncă sau de

1268. *Ibidem*, p. 28 ; vezi, de pildă, comentarul lui Luther ad Gal. 2, 16, *ibidem*, p. 146.

1269. *Ibidem*, p. 139.

1270. Astfel, de pildă, *Formula de Concordie* (1580), devenită carte simbolică pentru luterani, dă următoarea hotărîre : «Credem, învățăm și mărturisim că faptele bune trebuie să fie cu totul respinse, nu numai cînd e vorba de justificarea prin credință, ci și cînd e vorba de mîntuirea noastră veșnică» (I, IV, 7) ; cf. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran și Pr. Prof. I. Petreuță, *op. cit.*, vol. II, p. 742. Vezi și Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 209—211.

«lege a lui Hristos» (6, 2). Credincioşii creştini trebuie să-şi cerceteze faptele, prin permanent şi riguros examen de conştiinţă (6, 4), deoarece la Parusie Domnul va răsplăti fiecăruia după faptele sale (6, 5. 7—9).

Este, aşadar, absolut clar că în conceptul paulin al credinţei ca mijloc de îndreptare se cuprind şi faptele bune, care nu sînt altceva decît credinţa în manifestările ei active, prin iubire.

Noţiunea de «credinţă» poate fi luată însă şi într-un sens mai îngust, anume ca acceptare strict intelectuală, simplă şi rece, fără iubire, a adevărului dumnezeiesc. Sf. Pavel vorbeşte el însuşi despre o astfel de credinţă, din care lipseşte angajarea integrală a credinciosului, atunci cînd afirmă că credinţa fără iubire, oricît ar fi de puternică, nu-l ajută cu nimic pe om la mîntuire (I Cor.13, 2). Despre credinţa lipsită de iubire, despărţită de roada faptelor bune, vorbeşte şi Sf. Iacov (Iacov 2, 14—26), numind-o credinţă «moartă» (2, 17. 20. 26). Credinţa «moartă», pe care o au şi demonii (Iacov 2, 19), este, desigur, cu totul altceva decît «credinţa lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6). Avînd în vedere acest înţeles restrîns al credinţei, Sf. Iacov poate să întrebe : «Ce folos, fraţilor, dacă zice cineva că are credinţă, iar fapte nu are ? Oare credinţa poate să-l mîntuiască ?» (2, 14). În continuare, referindu-se la îndreptarea lui Avraam prin credinţă dar şi prin fapte (Iacov 2, 22), Sf. Iacov trage următoarea concluzie : «Vedeţi dar că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credinţă» (2, 24).

Este uşor de observat că Sf. Pavel şi Sf. Iacov folosesc amîndoi aceiaşi termeni, dar au în vedere lucruri diferite. Amîndoi vorbesc de «credinţă» şi de «fapte». Dar în timp ce Sf. Pavel se referă la credinţa vie, lucrătoare, Sf. Iacov are în vedere credinţa «moartă», despărţită de iubire ; Sf. Pavel se referă la «faptele Legii» (Gal. 2, 16 ; 3, 2. 5. 10), adică la faptele săvîrşite în afara comuniunii de viaţă cu Hristos, Sf. Iacov vorbeşte de faptele de virtute creştină. *Contradicţia dintre Sf. Pavel şi Sf. Iacov este, aşadar, numai aparentă*[1271]. Pentru amîndoi aportul subiectiv al omului la îndreptare constă din credinţă şi fapte bune. Amîndoi prezintă credinţa ca principiu al faptelor bune şi se poate pune, fără nici o rezervă, semnul egalităţii între *credinţa care se desăvîrşeşte din fapte*, din Iacov, 2, 22 şi *credinţa lucrătoare prin iubire*, din Gal. 5, 6. Polemica Sf. Iacov — dacă trebuie să vedem o polemică în Iac. 2, 14 şi urm. — nu este îndreptată în nici un caz împotriva Sfîntului Pavel, a cărui «Evanghelie» a fost aprobată fără rezerve de primul episcop al Ierusalimului la Sinodul apostolic (Gal. 2, 6—9), ci împotriva acelora care, pe temeiul unei înţelegeri înguste a credinţei, răstălmăceau, din ignoranţă sau din rea voinţă, doctrina paulină despre îndreptare.

C.

ECLEZIOLOGIA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

Sf. Apostol Pavel nu afirmă în mod direct, în Epistola către Galateni, că mîntuirea în Hristos, prin credinţă şi fapte bune, se realizează în Biserică. Arătînd însă că prin Botez credincioşii creştini devin una în Hris-

1271. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Actualitatea Epistolei Sfîntului Iacov*, în «M.A.» II (1957), nr. 1—2, p. 36—39.

tos, astfel încît «nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască» (3, 27—28), Apostolul are în vedere, desigur, Biserica cea una, sfîntă, sobornicească şi apostolească, spaţiul duhovnicesc al mîntuirii.

În Epistolă apar cîteva expresii eclezioiogice de cea mai mare însemnătate. Sf. Pavel vorbeşte de «Biserica lui Dumnezeu» pe care o prigonea şi o pustia înainte de convertirea sa la Hristos (1, 13). Numind-o astfel, el înţelege că Biserica creştină este o instituţie divino-umană, căci pe de o parte ea este omenească, putînd fi prigonită şi pustiită de oameni (cf. 1, 13 : «ne prigonea pe noi»), iar pe de altă parte ea este «a lui Dumnezeu», adică dumnezeiască.

În alegoria despre Sara şi Agar (4, 21 şi urm.), Apostolul vorbeşte despre «Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră» (4, 26), evidenţiind astfel atît caracterul spiritual cît şi aspectul eshatologic al Bisericii. Biserica, «Ierusalimul cel de sus», este concepută de Sf. Pavel ca o cetate spirituală care există deja, căci ea «*este* mama noastră», dar a cărei realizare deplină, în ceruri, rămîne încă obiect al nădejdii creştine (Evr. 13, 14).

În Gal. 6, 16, Apostolul invocă pacea şi mila dumnezeiască asupra «Israelului lui Dumnezeu», referindu-se, desigur, la Biserica creştină, în ansamblul ei. Aplicînd această numire Bisericii lui Hristos, el evidenţiază continuitatea dintre poporul ales al Vechiului Testament şi comunitatea mîntuitoare a Noului Testament. Pentru Sf. Apostol Pavel, Biserica este poporul făgăduinţei, adevăratul popor al lui Dumnezeu, continuatoarea firească a Israelului celui adevărat, adică a rămăşiţei credincioase din Israelul Vechiului Testament (cf. Isaia 10, 20—21 ; 11, 11. 16 ; 28, 5 ; 46, 3 ; Ier. 6, 9 ; 31, 7 ; Miheia 5, 6—7 ş.a.). Credincioşii creştini sînt Israel (Rom. 9, 6) sau israeliţi «după Duh» (cf. Gal. 4, 23. 29 ; Rom. 8, 4—5. 12—13 ; I Cor. 10, 18), tăiere împrejur (Filip 3, 3), popor răscumpărat de Dumnezeu (Tit. 2, 14).

Comunităţile creştine regionale sau locale sînt şi ele «Biserici». În Epistolă apare de două ori substantivul ἐκκλησία (= *biserică)* la plural, fiind aplicat unor Biserici locale. Apostolul adresează Epistola «Bisericilor Galatiei» (1, 2) şi aminteşte că multă vreme după convertirea sa era necunoscut «Bisericilor Iudeei celor în Hristos» (1, 22).

D.

ATITUDINEA SF. APOSTOL PAVEL FAŢĂ DE VECHIUL TESTAMENT

Sf. Apostol Pavel îşi sprijină permanent argumentarea teologică pe citate din Vechiul Testament. Era şi firesc să facă astfel căci, atît pentru iudaism cît şi pentru Biserica lui Hristos, Vechiul Testament era «Scriptura» prin excelenţă, căreia i se recunoştea autoritatea deplină în materie de credinţă şi de viaţă religioasă. La Vechiul Testament se referă Apostolul neamurilor cînd îi scrie lui Timotei : «Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos spre învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înţelepţirea cea întru dreptate desăvîrşit» (II Tim. 3, 16 ; cf. II Petru, 1, 21).

În polemica sa cu iudaizanţii, Sf. Pavel era chiar obligat să facă apel la autoritatea Scripturii, deoarece aceşti eretici pretindeau că învăţăturile lor au temei în textele biblice.

Argumentarea Epistolei către Galateni ne dezvăluie o gîndire teologică profundă, întemeiată pe o cunoaştere de amploare şi intensivă a Scripturilor. Textele sacre îi sînt familiare Apostolului neamurilor. Expunerea sa devine uneori o înlănţuire de citate şi parafrazări ale textului inspirat (3, 6 şi urm. 10 şi urm.; 4, 26 şi urm.).

În Epistola către Galateni, Sf. Pavel citează sau face aluzii directe la următoarele texte din Vechiul Testament: Fac. 12, 3 — 18, 18 — 22, 18 (Gal. 3, 8); Fac. 12, 7 — 13, 15 — 17, 8 — 24, 7 (Gal. 3, 16); Fac. 15, 6 (Gal. 3, 6); Fac. 21, 9 (Gal. 4, 29); Fac. 21, 10 (Gal. 4, 30); Ieş. 12, 40 (Gal. 3, 17); Lev. 18, 5 — Iez. 20, 11 (Gal. 3, 12); Lev. 19, 18 (Gal. 5, 14); Deut. 21, 23 (Gal. 3, 13); Deut. 27, 26 (Gal. 3, 10); Ps. 124, 5 — 127, 6 (Gal. 6, 16); Ps. 142, 2 (Gal. 2, 16); Isaia 49, 1; cf. Ier. 1, 5 (Gal. 1, 15); Isaia 54, 1 (Gal. 4, 27); Avac. 2, 4 (Gal. 3, 11). Se poate observa că aceste citate provin din toate cele trei părţi mari ale canonului ebraic, anume din Lege (תורה), din prooroci (נביאים), şi din «celelalte cărţi» (כתובים) de unde rezultă că «Scriptura» pe a cărei autoritate se sprijină învăţătura paulină înglobează toate cărţile canonice ale Vechiului Testament.

În opt cazuri Apostolul citează textual sau cu foarte mici modificări după Septuaginta (3, 6. 8. 10. 11. 12. 13; 4, 27. 30). Trei citate sînt introduse prin formula γέγραπται γάρ (3, 10; 4, 22. 27), unul prin ὅτι γέγραπται (3, 13) şi unul prin expresia interogativă τί λέγει ἡ γραφή (4, 30).

Pentru Sfîntul Apostol Pavel, întreg Vechiul Testament este Scriptură Sfîntă (Rom. 1, 2; II Tim. 3, 15) şi cuvînt al lui Dumnezeu (Rom. 3, 2; 9, 6. 28; I Cor. 14, 36; II Cor. 2, 17; 4, 2 ş.a.). De aceea, el n-are nici o îndoială în ce priveşte valoarea istorică şi religioasă a evenimentelor şi relatărilor biblice. Folosind, în argumentarea sa, citate din Vechiul Testament, Apostolul nu intenţionează să afirme sau să confirme valoarea şi autoritatea Scripturii sau realitatea istorică a evenimentelor istoriei sfinte, pe care le consideră de sine-nţeles. El citează Scriptura pentru a-i dezvălui sensuri noi, ascunse, spre a evidenţia valoarea şi semnificaţia ei «pentru noi» (I Cor. 10, 6), adică pentru credinţa şi viaţa Bisericii creştine. Lumina Evangheliei lui Hristos, pe care o proiectează asupra evenimentelor biblice şi, bineînţeles, asupra textelor care consemnează aceste evenimente, îi permite Apostolului acest sondaj de adîncime în taina Sfintelor Scripturi. Interpretarea paulină a Vechiului Testament este vădit hristocentrică. De aceea, «a auzi» sau «a asculta» Legea (Gal. 4, 21) înseamnă, în limbaj paulin, a discerne sensul ascuns, profund al Scripturilor, din perspectiva împlinirii lor în Iisus Hristos.

Prin această revalorificare, de pe poziţii creştine, a textelor sfinte, Apostolul poate să afirme în Epistola către Galateni că adevăraţii fii ai lui Avraam sînt credincioşii creştini (3, 6 şi urm.), dovedind superioritatea făgăduinţei (3, 14 şi urm.) precum şi caracterul limitat şi trecător al Legii mozaice (3, 19—25).

Alegoria despre Sara şi Agar (4, 21—31) constituie unul dintre exemplele cele mai interesante de exegeză paulină a Vechiului Testament. Apostolul nu pune în discuţie valoarea istorică a relatării despre cele două femei ale lui Avraam. El descoperă însă în istoria Sarei şi a Aga-

rei, alături de sensul literal, un sens suprapus, mai profund. Cele două femei reprezintă alegoric (4, 24) două testamente (legăminte) : roaba Agar reprezintă legămîntul sinaitic, iar Sara, femeia cea liberă, reprezintă legămîntul făgăduinței și totodată «Ierusalimul cel de sus» (4, 26). Urmează de aici că supușii Legii mozaice sînt robi, ca și Ismael, fiul roabei, iar credincioșii creștini sînt fiii celei libere și, asemenea lui Isaac, fii ai făgăduinței.

Metoda exegetică prin care Sfîntul Apostol Pavel pune pe aceeași linie elemente atît de diferite ca Agar-Ismael, legămîntul mozaic, Ierusalimul pămîntesc și robia Legii lui Moise sau Sara-Isaac, noul legămînt, Ierusalimul cel de sus și libertatea creștină este, desigur, de nuanță rabinică [1272]. Acest fapt nu dovedește însă nimic altceva decît că Apostolul neamurilor a pus în slujba Evangheliei întreaga sa formație iudaică, anterioară convertirii la Hristos. Sf. Pavel este la curent cu datele teologiei iudaice (cf. 4, 29) și se poate spune că «izvorul principal al teologiei Apostolului trebuie căutat în Testamentul Vechi explicat de rabini» [1273]. Cu toate acestea, între exegeza rabinică și exegeza paulină a Vechiului Testament există o mare deosebire. Formației sale rabinice, Sf. Pavel i-a adăugat o credință creștină de nezdruncinat și autoritatea superioară a harului apostolic de care s-a învrednicit din partea lui Dumnezeu. Obiectivitatea absolută a interpretării pauline este asigurată astfel atît de hristocentrismul acestei interpretări, cît și de călăuzirea Duhului Sfînt care l-a însoțit neîncetat pe Apostolul lui Hristos. Cîtă deosebire există, de pildă, între alegoria paulină despre Sara și Agar și alegorizarea aceleiași istorii despre cele două femei ale lui Avraam din opera lui Filon din Alexandria! [1274] Alegoria lui Filon este rodul unor speculații gratuite; alegoria paulină are la bază tipologia [1275], acel raport de analogie rînduit de Dumnezeu între cele două stadii ale planului său de mîntuire: cel al pregătirii sau al «pedagogiei» divine (Gal. 3, 24) și cel al împlinirii (4, 4; cf. Matei 5, 17; Marcu 1, 15 ș.a.) în Iisus Hristos și în Biserica Sa.

Epistola către Galateni și mai ales partea ei doctrinară-teologică (3, 1 și urm.) oferă o *lectură creștină* a Vechiului Testament, care menține valoarea istorică a evenimentelor și relatărilor biblice, dezvăluind totodată sensul lor deplin în lumina Noului Testament. Citind Vechiul Testament, Sfîntul Apostol Pavel ne comunică mai mult decît o simplă interpretare de texte biblice, anume credința sa personală în Iisus Hristos Cel înviat, concepția sa, mereu aprofundată, despre taina lui Hristos și a Bisericii Sale. Aplicînd acest principiu ermineutic, el afirmă atît actualitatea permanentă a Vechiului Testament, cît și noutatea fundamentală a Evangheliei lui Iisus Hristos.

1272. Interpretări ale textelor biblice prin această metodă, numită *kemin homaer*, sînt atribuite marilor rabini Iochanan ben Zakkai și Gamaliel; cf. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 388—390; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 230, 240, 249. Pentru terminologie, vezi W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdische Traditionsliteratur*, vol. I, Leipzig, 1899, p. 61 urm.

1273. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 89.

1274. Filon din Alexandria, *De Cherubim*, 3 și urm., introd. și trad. în limba franceză de J. Gorez (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 2), Paris, 1963, p. 30—31.

1275. Pierre Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris — Tournai, 1962 p. 26.

E.

ÎNSEMNĂTATEA ŞI ACTUALITATEA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

Însemnătatea deosebită a Epistolei către Galateni reiese îndeajuns din cele spuse pînă aici. Această Epistolă este una dintre scrierile cele mai vii şi mai sugestive din întreaga istorie a omenirii. Importanţa ei se relevă sub următoarele aspecte :

1) Epistola către Galateni are, în primul rînd, o excepţională *valoare istorică*. Prin datele autobiografic-pauline şi istorice pe care le oferă, această Epistolă constituie un document de căpetenie pentru istoria începuturilor Bisericii creştine.

În Epistola către Galateni, Sfîntul Apostol Pavel trece în revistă, pe scurt, viaţa sa de dinainte şi de după convertirea de pe drumul Damascului. El ne vorbeşte despre rîvna sa de odinioară pentru tradiţiile iudaice şi arată că chemarea sa la credinţă şi alegerea ca apostol al lui Iisus Hristos este opera exclusivă a lui Dumnezeu. Sf. Pavel aminteşte apoi cîte ceva din bogata sa activitate misionară şi se referă la primele sale contacte cu ceilalţi Sf. Apostoli. Epistola reflectă totodată calităţile cele mai caracteristice ale Sf. Pavel : curajul şi delicateţea sa, seriozitatea, sinceritatea, rîvna sa arzătoare pentru Hristos etc. Ea poartă de la un capăt la altul al ei pecetea geniului paulin. De aceea, nu se poate scrie o biografie a marelui Apostol al neamurilor fără a se face apel la datele autobiografice pauline ale Epistolei către Galateni.

Epistola cuprinde, de asemenea, singura relatare paulină a Sinodului apostolic din Ierusalim (2, 1—10). Mărturia Sfîntului Pavel cu privire la desfăşurarea şi hotărîrile acestui Sinod este de cea mai mare însemnătate, el fiind unul dintre principalii participanţi la acest eveniment de excepţie din viaţa Bisericii apostolice. În această mărturie paulină este consemnată atitudinea deschisă a Bisericii din Ierusalim, a celorlalţi Sf. Apostoli, în ce priveşte primirea păgînilor în Biserică, fără a li se impune drept condiţie preliminară iudaizarea. Acceptarea de către ceilalţi Sf. Apostoli a Evangheliei predicate de Sf. Pavel, fără modificări şi fără adaosuri (2, 6), primirea Apostolului neamurilor în koinonia apostolică şi bisericească (2, 9) sînt elemente esenţiale pentru istoria veacului apostolic.

Din Epistola către Galateni aflăm cîte ceva despre originea şi viaţa Bisericilor galatene. Cartea Faptele Apostolilor aminteşte numai de trecerea, în două rînduri, a Sfîntului Pavel prin Galatia (16, 6 ; 18, 23). Epistola întîi către Corinteni (16, 1) menţionează «Bisericile Galatiei». Epistola către Galateni este însă dovada cea mai grăitoare despre activitatea fructuoasă pe care Apostolul neamurilor a desfăşurat-o în ţinuturile galatene.

Această Epistolă este totodată unul dintre documentele cele mai importante ale confruntării dintre Apostolul neamurilor şi ereticii iudaizanţi. Epistola către Galateni ne permite o evaluare a doctrinei iudaizante, pe de o parte în raport cu iudaismul, iar pe de altă parte în raport cu creştinismul apostolic. Prezenţa pseudodidascalilor iudaizanţi în îndepărtatele regiuni ale Galatiei este un indiciu important cu pri-

vire la amploarea acţiunilor acestor eretici şi la pericolul pe care ei îl reprezentau pentru viaţa Bisericii primare.

2) Epistola către Galateni posedă şi o excepţională *valoare religioasă*. Dacă la mijlocul veacului I al erei creştine erau încă mulţi care socoteau creştinismul drept o sectă iudaică, în această Epistolă Sf. Pavel arată lămurit că creştinismul este o religie nouă, întemeiată pe principii diferite de cele ale religiei mozaice. Astfel încît Epistola către Galateni poate fi considerată cu drept cuvînt o «declaraţie de independenţă» a Bisericii creştine faţă de iudaism [1276].

3) Din punct de vedere *teologic*, Epistola către Galateni reprezintă cheia interpretării pauline a mesajului creştin. În faţa atacurilor iudaizante, Apostolul se simte obligat să expună, succint şi clar, ideile fundamentale ale propovăduirii sale. El ne oferă astfel, în Epistola către Galateni, un rezumat al soteriologiei creştine, dezvoltînd învăţătura despre mîntuirea prin credinţa în Iisus Hristos.

Din argumentarea biblic-teologică a Epistolei se desprinde cu claritate concepţia creştină asupra Scripturii, asupra valorii şi actualităţii permanente a Vechiului Testament precum şi asupra raportului dintre Vechiul Testament şi Noul Testament. Apostolul stabileşte clar rolul Legii mozaice în iconomia mîntuirii, prioritatea şi superioritatea făgăduinţei faţă de Lege precum şi raportul de continuitate dintre făgăduinţă şi Evanghelie, dintre Isaac, fiul făgăduinţei şi credincioşii creştini.

O idee teologică importantă a acestei Epistole este aceea că unitatea Bisericii se întemeiază pe unitatea de credinţă. Nimeni nu poate învăţa sau primi o «altă evanghelie» şi să rămînă totodată membru al Bisericii lui Hristos. Anatema proferată de Apostol împotriva oricui ar învăţa altceva decît Evanghelia cea una a lui Iisus Hristos (1, 8—9) arată că el nu poate consimţi cu nici un preţ la păstrarea comuniunii cu ereticii.

În partea parenetică a Epistolei, Sf. Pavel oferă elementele unei morale creştine. Morala «Duhului» pe care o promovează Epistola îl invită pe credincios la colaborarea cu harul dumnezeiesc pentru a rodi fapte de virtute creştină care, împreună cu credinţa în Hristos, constituie condiţiile subiective ale mîntuirii.

4) Însemnătatea Epistolei către Galateni este evidentă şi pe planul *vieţii bisericeşti*. Apostolul a scris această Epistolă de pe poziţiile «Bisericii lui Dumnezeu» (cf. 1, 13), adresînd-o unor Biserici creştine. Scopul ei principal era de a-i menţine pe credincioşii galateni în unitatea dogmatică şi disciplinară a Bisericii lui Hristos. Biserica de totdeauna a tratat Epistola către Galateni cu respectul cuvenit unei scrieri apostolice şi inspirate. În Biserica Ortodoxă, întreaga Epistolă este preluată în «Apostol», pericopele ei fiind rînduite spre citire la Sf. Liturghie din diferite zile ale anului bisericesc sau în cadrul altor slujbe dumnezeieşti [1277]. «Apostolul» de la marea sărbătoare a Naşterii Domnului este

1276. E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, ed. 20-a, New York—London, 1963, p. 146.

1277. Vezi Pr. Drd. Neculai Dragomir, *Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărţile de cult ale Bisericii Ortodoxe*, în «S.T.», seria II-a, XXXIII, (1981), nr. 3—4, p. 252—253.

luat din Gal. 4, 4—7. Cele mai des întrebuințate pentru citirea la «Apostol» sînt pericopele 3, 23—29 și 5, 22—26 [1278].

5) Se cuvine a fi evidențiată excepționala *însemnătate moral-socială* a Epistolei către Galateni. Adevărul exprimat de Sfîntul Apostol Pavel că în Hristos Iisus «nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască» (3, 28) are aplicații multiple pe plan social. Unitatea și egalitatea tuturor oamenilor în Hristos este temeiul colaborării și întrajutorării reciproce. Apostolul ilustrează modul acestei colaborări prin îndemnul de a ne ajuta unii pe alții, purtîndu-ne reciproc sarcinile (6, 1—2), de a face binele necontenit (6, 9) și către toți oamenii (6, 10) etc.

Epistola rezumă «toată Legea» în porunca iubirii aproapelui (5, 14). Osîndind mai ales acele «fapte ale trupului» care prejudiciază pe semen și care se opun comuniunii (5, 19 și urm.) și rînduind iubirea în fruntea listei de «roade ale Duhului» (5, 22), Apostolul stabilește ferm temeiurile înțelegerii și ale înfrățirii dintre oameni. Slujirea semenului, izvorîtă din dragoste creștină (5, 13), este expresia majoră a valorii morale și sociale a Evangheliei.

Actualitatea Epistolei către Galateni se dezvăluie și ea sub mai multe aspecte. Iată-le pe cele mai importante:

1) Epistola către Galateni este o scriere inspirată de Dumnezeu și recunoscută ca atare prin primirea ei în canonul Noului Testament. De aceea, mesajul ei religios este netrecător. Teologia Epistolei și-a luat locul, în mod definitiv, în tezaurul doctrinar al Bisericii Dreptmăritoare. Atitudinea paulină față de Vechiul Testament, reflectată în argumentarea biblic-teologică a Epistolei, constituie pînă astăzi unul dintre temeiurile cele mai importante ale valorificării creștine a primei părți a Bibliei. Învățătura morală a Epistolei către Galateni stă la baza oricărei lucrări de morală teologică. Alături de celelalte cărți canonice ale Sfintei Scripturi, Epistola către Galateni este temei de nezdruncinat și punct de referință permanent pentru credința și viața Bisericii.

2) Se poate vorbi și de *actualitatea ecumenistă* a Epistolei către Galateni. Acest aspect al actualității Epistolei se dezvăluie nu numai în insistența ei asupra îndatoririi credincioșilor de a păstra și promova unitatea Bisericii, ci mai ales în raportul pe care-l stabilește între unicitatea Evangheliei și unitatea bisericească. În cadrul mișcării ecumenice contemporane s-a evidențiat din ce în ce mai mult faptul că nu poate exista unitate bisericească fără unitatea de credință. Realizarea unității de credință sau dogmatice este condiția fundamentală a unirii Bisericilor. Epistola către Galateni ne arată că cel ce învață sau primește o «altă evanghelie» se separă, implicit, de Biserică (1, 8—9).

Fiind un document al străduinței Apostolului neamurilor de a salvgarda unitatea Bisericii într-un moment de criză, Epistola către Galateni este prin însăși scopul ei un îndemn la activitate ecumenică. Ea cuprinde mărturii importante cu privire la eforturile Sfîntului Pavel în slujba menținerii și promovării unității bisericești. Atunci cînd iudaizanții au pus în discuție principiul libertății creștine față de Legea mozaică, Sf. Pavel s-a suit el însuși la Ierusalim, împreună cu unii dintre

1278. Cf. *ibidem*, p. 253.

CUPRINS

Prefață . 5

Abrevieri . 9

Introducere 10

1. *Galatia și galatenii* 10
2. *Sf. Apostol Pavel și galatenii* 14
3. *Problema primilor destinatari ai Epistolei* . . . 17
4. *Data și locul scrierii Epistolei* 21
5. *Împrejurările și scopul scrierii Epistolei* . . . 24
6. *Autorul, autenticitatea și unitatea Epistolei* . . 30
7. *Cuprinsul Epistolei* 32

Comentariu 35

A. *Adresă și salutare* 35

B. *Cuprinsul Epistolei* 42

Partea întîi (autobiografic-apologetică) 48

A. *Afirmarea originii divine a Evangheliei pauline* . . . 48

B. *Dovezi autobiografice că Evanghelia paulină nu este după om* . 51

Partea a doua (doctrinar-teologică) 106

A. *Revărsarea harului Duhului Sfînt în bisericile Galatiei* . 106

B. *Binecuvîntarea lui Avraam se obține din credință* . . 107

C. *Legea Mozaică — Pedagog spre Hristos* 128

D. *«Plinirea vremii»* 143

E. *«Fiți precum sînt eu»* 161

F. *Alegoria despre Sara și Agar* 172

G. *Îndemn de a stărui în libertatea «credinței lucrătoare prin iubire»* 183

Partea a treia (parenetică) 199

A. *«Slujiți unul altuia în iubire»* 199

B. *Conduita creștină «în Duhul»* 203

C. *Îndemn la iubire și într-ajutorare frățească* 218

D. *Epilog autograf* 230

E. *Teologia Epistolei către Galateni* 244

a) Autenticitatea Evangheliei și a apostolatului paulin 244

b) Hristologia și soteriologia Epistolei 247

c) Ecleziologia Epistolei către Galateni 254

d) Atitudinea Sfîntului Apostol Pavel față de Vechiul Testament 255

e) Însemnătatea și actualitatea Epistolei către Galateni 258

Bibliografie

I Ediții ale Sfintei Scripturi și ale Noului Testament . . . 262

II Scrierile Părinților Apostolici 262

III Gramatici, Dicționare, Enciclopedii 262

IV Comentarii ale Epistolei către Galateni 262

V Lucrări și studii asupra Epistolei către Galateni . . . 264

VI Alte lucrări și studii 268

Curriculum vitae 275

Declarație 276

Sumar 277